Ética para Sofía

Jonathan Ramos

Ramos, Jonathan

Ética para Sofía / Jonathan Ramos. - 1a ed. - Salta: Mundo Gráfico Salta Editorial, 2021.

112 p. ; 21 x 15 cm.

ISBN 978-987-698-360-0

1. Ensayo Filosófico. I. Título.

CDD 170.8

Ilustración de tapa:
Pablo Giovani Burgoa Monroy (Cel: +591 712 66007 - Email: pablogiovany7@yahoo.es)

Diagramación:
Dpto. Arte Mundo Gráfico S.A.

Impresión:
Mundo Gráfico S.A.

Tirada:
200



Córdoba 714 - 4400 Salta / Tel. 54 387 4234572
libros@mundograficosa.com.ar / www.catalogomundoeditorial.com

ISBN: 978-987-698-360-0

Impreso en Argentina

Dedicado:

A mi hija Sofía Valentina Diana Ramos

Prólogo

Uno de los textos claves en el campo de la razón práctica (filosofía en acción, ética o como quieran llamarla) salida de la pluma inmortal aristotélica ha sido la Ética Nicomaquea. El título de tan ingeniosa obra es una directa alusión a la vida privada del gran Estagirita. Sabemos que uno de sus hijos se llamaba Nicómaco, nombre otorgado por Aristóteles en honor de su padre. Por eso, muchos miran en ese libro la muestra fehaciente de cómo un progenitor introduce a su único varón en los recovecos de la moral, con el objetivo de prepararle para la vida. Y lo hace muy bien, puesto que, con ojo previsor, sabe el maestro que sus días están contados y no podrá guiar con prudentes consejos al hijo que madura[1]; por lo cual le provee de un manual que permita dirigir sus pasos.

El hijo lo entiende muy bien y siguiendo las huellas del pensador macedonio, ofrenda su vida en el altar de Sofía, sentándose a los pies de Teofrasto, quien quedó a cargo del Liceo al morir su padre. Y mientras aprende sobre la belleza de la homeostasis por la cual definimos el "punto medio" donde se agazapa la virtud, recordará con gran cariño el pequeño rollo do su ilustre ancestro ha vertido preciosas ideas, más caras al corazón que los tesoros de Alejandro. Y no solo los guarda en la memoria, esa bendita potencia por la cual podemos, al decir de Sábato, "resistir a los poderes destructivos del tiempo", sino que también los aplica en su alma, dedicando extensas horas en comentar sus asertos.

De hecho, hay quien supone (Calvo Martínez, Lledó Íñigo y todo su séquito) que la obra no fue dedicada por Aristóteles a su hijo, sino que se le agregaría dicho título debido a que sería Nicómaco su mejor comentarista. Sin importar cuál sea la versión correcta, en dicho ejemplo

1 De acuerdo con Chroust (quien sigue a Diógenes Laercio), era Nicómaco un niño cuando su padre falleció y por esa razón tanto él como su medio-hermana Pitias la Joven fueron colocados bajo la tutoría de su primo Nicanor, quien terminaría desposando a su protegida (Chroust, Anton-Hermann. Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works. 2015).

histórico encontramos nosotros un hilo de doradas hebras con el cual podemos enlazar la obra que tienes en tus manos, ¡oh tú, mi amado lector! Y es que, ciertamente, Ética para Sofía comparte con la imperecedera obra del Estagirita no solo la similitud de título, sino las razones anecdóticas escondidas detrás. Analicemos este punto más de cerca.

Ciertamente, al considerar este tratado de la filosofía práctica dedicado por un padre preocupado ante los dilemas morales a los cuales debería enfrentarse su hijo, no podemos menos que descubrir un enorme paralelismo, puesto que Jonathan Ramos, manifestando la misma inquietud, dedica sus mejores líneas en el campo ético a su queridísima hija Sofía. Más aun, lo hace con la plena seguridad que ella, como su tocaya en la obra de Jostein Gaardner ("El Mundo de Sofía"), manifestará el mismo deseo, la misma precoz actitud, el interés marcado de sondear los recovecos de lo "políticamente correcto" y cuestionar los lineamientos de una "moral aguada", de una "ética de relativos sensibleros", que no es otra cosa más que una "ética para imbéciles". Y cuando por fin tenga en sus manos el tesoro inigualable de la filosofía en acción, desgajando capa tras capa descubrirá la gloriosa verdad escondida en los imperativos categóricos, en los absolutos universales; únicos argumentos por los cuales podemos explicar todo el misterio de la Ley que "cual un Moisés interno truena desde el Sinaí de nuestros corazones" (William Evans. Las Grandes Doctrinas de la Biblia. 1974, p. 15).

Y en este sentido, como aprendiz de teólogo, debo permitirme afirmar que es ahí, en esa divina labor, donde encontraremos el telos final hacia el cual apela el autor. Como padre amoroso, desea que su pequeña Sofía imitase al noble Nicómaco, y cuando faltara su "taita", poder encontrar la sabiduría necesaria para convertir estas palabras en gemas que lleguen a los oídos de todas las Sofías en el mundo. Esta obra, en resumidas cuentas, es la del evangelista, que inculca los valores de una moral superior; no la de los griegos afeminados perdidos entre los vómitos de sus banquetes; no la del Teofrasto legendario, intentando corromper el alma de su pupilo con insinuaciones pedófilas, sino la del Maestro galileo, cuyas "palabras de vida" (Jn. 6.68) afectan al Dasein y sublimizan la alteridad colocándola en su justo lugar: a los pies heridos de su Creador; del "Infinito, pero humano, a nuestra medida", por quien tanto suspiraba otro ilustre argentino (Ernesto Sábato. La Resistencia. 2000, p.35).

En este punto, la Ética de Sofía se desliga de su homólogo griego y se funde en un abrazo prolongado con las "Cartas a mi Hijo" de Braulio Pérez Marcio (1904-1974), y digo esto, ya que ambos comparten no solo el mismo interés, sino también la misma cosmovisión. Tanto el sabio argentino como el pastor y educador español, han comprendido una verdad de la cual no disponía el Estagirita: no hay mejor apreciación de la verdad absoluta hacia la cual apunta la moral, que la trazada por el Cristianismo. Por ende, si deseamos entender los principios a los que apela Jonathan Ramos en esta "breve" pero profunda introducción a la ética filosófica, debemos tener a mano las Escrituras, porque en ellas encontramos el mejor comentario a las páginas que vienen a continuación. Obviamente con esto no se resta significado a la naturaleza metafísica del documento, puesto que, trascendiendo a la sólida perspectiva teológica del autor, Ética para Sofía es un texto de la más encumbrada dicción filosófica, colocándose a sí misma entre los tratados que mayor reputación proyectan en el ámbito de aquello que Kant denominó razón práctica. En este sentido, la tarea de aplicar esta sacra hermenéutica no solo descansa en los hombros de la traviesa chiquilla a la que se le ha dedicado, sino a todos aquellos que lleguen a leer su contenido; porque, a fin de cuentas, esta obra también le tiene a usted como destinatario, mi querido lector. Ο Θεός να το κάνει καλύτερα! ¡Quiera Dios le saque el mejor de los provechos!

Néstor Y. Díaz Soriano.
East Elmhurst, N.Y.
Otoño, 2021.

– CAPÍTULO I –
Diferencias entre Ética y Moral y las Etimologías

La Palabra Ética viene de la palabra griega ễthos (en griego antiguo, ἦθος) que significa conducta. Y Εθος (Ethos) significa costumbre y morada. Es por eso que Ética es en verdad una conducta que al ser reiterada se convierte en una costumbre, en un modo de vivir en el cual habitamos, por una nueva disposición natural de nuestra conducta.

Hay escuelas éticas que plantean un contenido material, por ejemplo la semita, la estoica, la marxista y la aristotélica que desarrollan ciertos principios objetivos como buenos y otros como malos, por ejemplo, darle al otro lo suyo, decir la verdad, darle de comer al hambriento etc.

Hay otras que plantean sólo formas en las que discurre la subjetividad en su intención moral, por ejemplo Kant y su máxima imperativa categórica, no hay a priori contenidos buenos o malos sino formas de discurrir válidas o inválidas; es un giro lógico en la ética. Las éticas formales no nos dicen qué debemos hacer, sino cómo debemos proceder para crear nuestras normas. Así, una acción no es correcta o incorrecta moralmente porque de ella se sigan buenas consecuencias (placer, felicidad), sino porque su fuente o motivación sea actuar según nuestro sentido del deber.

Hay éticas utilitaristas, que plantean el mayor bien a la mayor cantidad de personas posibles, otras son éticas eudaimonistas (que buscan la plenitud de la naturaleza humana) y que en general son de contenido material. Nosotros vamos a seguir aquí éticas materiales, que buscan la felicidad como fin de la vida humana y que están abiertas a la trascendencia.

La Ética es un juicio de valor sobre nuestro ser, las cosas que son, tienen un valor, ese valor es intrínseco y relacional, intrínseco por su naturaleza y relacional por la manera que tienen los demás de percibirla y apreciarla, sólo con Lotze el ser y el valer van a ir por caminos separados. El ser que se valora es nuestra vida, nuestra manera natural de vivir, entendiendo que en el hombre hay dos naturalezas.

Al dirigirnos ahora a la cuestión particular de la naturaleza del hombre, de lo que se tratará es de ver, desde luego, qué es el hombre, pero no simplemente, sino en tanto en cuanto en ello se funda lo que él hace y lo que le pasa. Lo primero en el orden del ser, es la naturaleza humana, el hombre es según su naturaleza, pero nosotros, no conocemos el ser de las cosas de manera directa, sino a través de lo que muestran o hacen, entonces, las operaciones de la naturaleza, que dependen de ella, en el orden del ser son lo segundo, pero en relación con nuestro conocimiento, son lo primero, ya que nosotros conocemos a la naturaleza por sus frutos, porque estos son un efecto de aquella, la muestran en cierta manera, por eso "lo primero en el orden del ser, es lo último en el orden del conocimiento". Vamos a estudiar su ser en función de sus obras, atendiendo a una antropología que define al hombre por su naturaleza y no por sus operaciones, ya que al definirlo de esta última manera, cualquier operación elegida es arbitraria, la sensibilidad, el entendimiento, la elección, la figura, etcétera.

Nos dicen los estudiosos que los primeros filósofos buscaban la φύσις, es decir, la naturaleza de las cosas, el principio que las hace brotar y permanecer brotando, es decir, la naturaleza es un principio y causa de operaciones, ¿Qué hace que las cosas se muevan y aparezcan de esta manera? Hay algo, un fundamento por el cual nosotros hacemos lo que hacemos y operamos, es decir, actuamos voluntariamente por nuestra naturaleza segunda, e involuntariamente por nuestra naturaleza primera. La conducta ética recae en el sujeto que la practica, por eso hablamos de reflexión.

En Platón y Aristóteles y a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, la palabra "natura" ocupa un lugar capital. Algo análogo podemos decir en otros ámbitos ajenos a Occidente: por ejemplo, su equivalente chino: xìng, se halla en la fundamentación de las posiciones morales de los confucianos y de los taoístas desde la antigüedad hasta nuestros días.

Lo primero y más evidente es que el hombre es un ser natural y viviente y, por ello, en un sentido general, es ante todo un ente animal, es decir, que tiene anima, vida.

Como todos los entes naturales, deberá ser un compuesto de materia y forma, pero en los seres vivos, según Aristóteles, la materia es el cuerpo, y la forma, el alma, el cuerpo es el principio de individuación, ya que, aunque todos somos seres humanos, y tenemos

la misma esencia humana, cada uno es un individuo distinto por ser corporal de manera autónoma. El alma, hace que ese cuerpo exista de una determinada manera, lo hace ser y ser lo que es.

Aristóteles sitúa el hombre como el resto de los vivientes en una gradación natural (scala naturae): los entes inanimados (minerales), las plantas (vegetales), los animales, el hombre. El hombre es, pues, un animal, pero un animal superior al resto de ellos. La ubicación del hombre en dicha scala naturae no es algo accidental; por el contrario, él tiene su preeminencia. Con ella, la relación entre el hombre y los demás vivientes queda orientada: los vivientes inferiores se ordenan al que es superior, el ser humano. Véase el siguiente texto de la Política, en el que se afirma un orden teleológico que interpreta el sentido de dicha gradación de la naturaleza:

"De modo que hay que pensar que, de modo semejante, en la naturaleza, las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre: los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes –si no todos, al menos la mayor parte de ellos–, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre[2]".

Son tres los autores que nos ayudan a entender la supremacía del hombre con respecto a los demás seres vivos. Aristóteles, Kant y Heidegger. Por un lado, como acabamos de observar, Aristóteles define la superioridad humana por su ontología, por su modo de ser, el hombre se sirve de los otros seres, pero los otros seres no se sirven del hombre. Este razonamiento es el de Kant, "las cosas tienen precio, el hombre tiene valor, ya que las cosas son un medio para el hombre, pero el hombre es un fin en sí mismo" decía Kant más precisamente "Cada cual debe tratarse a sí mismo y a los demás, nunca simplemente como medio, sino siempre como un fin en sí mismo… Sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad[3]".

2 ARISTÓTELES, Pol. I, 8, 1256b 15ss.

3 Immanuel Kant (1724-1804), "Fundamentación para una metafísica de las costumbres," Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Aristóteles además va a definir la dignidad humana por sus operaciones que son superiores a las de los demás entes. Veamos cómo se va dibujando la diferencia a partir de un pasaje bien conocido del inicio de la Metafísica: "Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; (…) Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia[4]".

La Ética nos enseña a reflexionar, es decir, volvernos sobre nosotros mismos y problematizar nuestro modo de ser en este mundo, en aquello que nos toca según nuestra libertad, no podemos cambiar nuestra naturaleza primera, es decir, el principio de las operaciones involuntarias que suceden en nuestra vida, por ejemplo, la reproducción celular, el crecimiento del cabello, o el envejecimiento. Pero si podemos obrar en aquellas operaciones que, si dependen de nuestra voluntad, y es por eso que somos superiores a los demás entes, así lo dice Heidegger en Ser y Tiempo, su principal obra filosófica hablando del Dasein, es decir, del hombre que Es en su Ser. "El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser éste mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico[5]". La Ética es una reflexión sobre la relación de bien que tenemos con alguien más, pero ese alguien más somos nosotros mismos, cuando problematizamos nuestra existencia, es decir, es

4 ARISTÓTELES, Met. I, 1, 980a 27- 981a 3. Trad. V. GARCÍA YEBRA.

5 Martin Heidegger. Ser y Tiempo Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, pág. 21.

posible ser éticos con nosotros, si asumimos nuestra existencia como un problema de nuestra libertad, ¿Cómo hemos de ser en este mundo?

“El ser mismo con respecto al cual el Dasein se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser. El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse[6]”. ¿Vamos a dejar que nuestra existencia sea completamente determinada por los factores ambientales, económicos o estructurales de nuestra vida? ¿Vamos a adueñarnos de nuestro destino, y hacernos responsable por lo que decidimos y lo que permitimos que suceda en y con nosotros? Tomar la decisión de hacer algo con lo que hicieron de nosotros, es una decisión ética, dice Jean Paul Sartre.

El hombre es un ser viviente, que puede elegir de qué modo quiere vivir su vida. Aristóteles dice “Los seres vivos más elevados son aquellos a los que les ha tocado en suerte no simplemente la vida, sino también una buena vida. De tal clase es el género humano; pues el hombre, o es el único de los seres vivientes conocidos para nosotros que participa de lo divino, o al menos en la mayor medida entre todos. Por lo cual tenemos que hablar también primero de él, tanto a causa de esta circunstancia, como también porque la forma de sus partes exteriores es lo más conocido. Pues, ante todo, únicamente en él las partes se relacionan por naturaleza adecuadamente; su parte superior se eleva hacia lo que del universo es lo supremo, pues el hombre es el único ser viviente que marcha erguido[7]”.

6 Ibid. 23.

7 ARISTÓTELES, De part. an. II, 10, 656a 5ss. Traducción tomada de I. DÜRING, Aristóteles, 837.

Por eso la vida en el esquema mental de los griegos tenía una distinción formal en dos palabras diferentes. Por un lado ζωη (Zoe), que refiere a la vida biológica y psicológica de una persona. Por eso se dice que el hombre es ζων (Zoón), viviente, de allí nuestra palabra zoológico, estudio de los vivientes, se lo tradujo en latín como anima, vida, el animal es el viviente, el que tiene anima. Ciertamente el hombre es un animal, pero es un animal racional y político, nace en el seno de una comunidad y se desarrolla en ella por su razón.

La otra palabra es βια- βιος (Bia, Bios) que significa el modo en el que el viviente vive la vida biológica, es su estilo de vida, las costumbres que la configuran, el rumbo, el carácter que le imprime. Por eso decimos que teniendo todos la misma ζωη, tenemos distintas βιος.

La palabra Ética viene de εϑος, significa entonces costumbre, modo de vida, lo que en latín será *moos,* de donde viene moris, moral, costumbre, estilo de vida. ¿Con qué criterio poder discernir la vida buena de la vida mala? Hoy, impera el relativismo moral graficado magistralmente en un tango llamado cambalache "Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor, ignorante, sabio o chorro, pretencioso estafador. Todo es igual, nada es mejor Lo mismo un burro que un gran profesor. No hay aplaza'os, ¿qué va a haber? Ni escalafón, Los inmorales nos han iguala'o. Si uno vive en la impostura y otro afana en su ambición. Da lo mismo que sea cura, colchonero, rey de bastos, Caradura o polizón. ¡Qué falta de respeto, qué atropello a la razón! Cualquiera es un señor, cualquiera es un ladrón" Y en Que Vachaché Discépolo sigue diciendo, parodiando a una mujer que le reclama a su marido por dinero "¡Tirate al río! ¡No embromés con tu conciencia! Sos un secante que no hace reír. Dame puchero, guardá la decencia… ¡Plata, plata y plata! ¡Yo quiero vivir! ¿Qué culpa tengo si has piyao la vida en serio? Pasás de otario, morfás aire y no tenés colchón… ¿Qué vachaché? ¡Hoy ya murió el criterio! Vale Jesús lo mismo que el ladrón" ¿Valen lo mismo Jesús y el ladrón? Si digo que no, estoy cayendo en la acepción de personas, o en la xenofobia, pero si digo que no, caigo en el relativismo moral, para eso vamos a decir, sí y no, sí en cuanto a su dignidad ontológica y no en cuanto a su dignidad moral.

La persona humana tiene valor *"per se"*, por sí misma, por el solo hecho de ser, de existir como ser humano en su dimensión personal y social. Como consecuencia, lo que antes nos debería hermanar a

todos los seres humanos, no es la raza, la cultura o la religión, sino el mismo hecho de existir como ser humano, de reconocer y concienciar el valor de nuestra existencia en la existencia de los otros, el hombre es *mitsein* (ser con los otros), existencialmente estamos solos, pero no sin los otros.

• **Dignidad ontológica:** La dignidad ontológica se refiere al ser, es innata, necesaria, estática, universal e inalienable. Decir que la persona tiene una dignidad ontológica es afirmar que goza de una dignidad y, por lo tanto, es merecedora de un respeto y de una consideración. La dignidad de la persona humana, desde este punto de vista, radica en su ser y no en su obrar. Puede actuar de una forma indigna, pero, a pesar de ello, tiene una dignidad ontológica que se refiere a su ser. Es digno por el mero hecho de ser persona. Dice R. Guardini que "sacrificar la integridad de la persona por un fin cualquiera, incluso el más elevado, significaría, visto en la realidad, no solo un crimen, sino también una dilapidación". Por ello podemos decir que la persona posee una dignidad absoluta y por ello, inapreciable. En cuanto a este tipo de dignidad nadie es más persona que otro.

• **Dignidad moral:** La dignidad moral es dinámica, particular, contingente y adquirida. Existe una dignidad arraigada en el ser y una dignidad arraigada en el obrar. La dignidad del obrar es la dignidad ética y se refiere a la naturaleza de nuestros actos. Hay actos que dignifican al ser humano, mientras que hay actos que lo convierten en un ser indigno. En cuanto a esta dignidad, no se es más persona que otro, pero si mejor persona, Jesús es mejor persona que el ladrón, aunque no es más ser humano que él. El ser humano puede cometer cualquier delito, pero nunca va a perder su dignidad como persona humana, sí su derecho a ser libre y caminar impune. En estas letras vamos a estudiar la valoración de los modos de vivir, según su dignidad moral, su *ho bios.*

Por nuestras conductas reiteradas, se gesta el modo de vida, y ese modo de vida puede ser valorado, el juicio valorativo, es por esencia el juicio moral. Por un sólo acto podemos ser juzgados éticamente, es

cierto, pero para hacer una valoración ética de la persona, es necesario juzgar su modo de vivir, su estilo de vida, y no sólo un acto aislado. Las buenas conductas se convierten en parte de la naturaleza, ésa segunda naturaleza cuando es buena se llama virtud, cuando es mala se llama vicio.

No todos los βιοι son iguales, hay modos positivos, buenos y negativos, o malos. En la vida como εθος, hay valoración de la vida.

Para que podamos prescribir qué modo de vivir es bueno y cual no, lo primero que tenemos que hacer es mensurar, valorar esos modos, a través de un juicio valorativo, moral. La prescripción es "debemos hacer tal cosa, no debemos hacer tal otra", yo prescribo "tal modo" sobre "tal otro" porque mensuro, valoro anteriormente un modo sobre el otro.

Debemos decidir cómo hemos de vivir, a qué conductas vamos a acostumbrarnos, y tomar nuestro ser en nuestras manos, y hacerlo con libertad a la medida de nuestra naturaleza, lo más perfecto posible, lo más fiel al modelo original del creador. Esto de tomar nuestro ser en nuestras manos, para que, en lo que toca a nuestra libertad, hacerlo lo más perfecto posible, no es solo metafórico, sino hasta biológico. Aristóteles, por ejemplo: en el orden morfológico, compara detenidamente las partes del cuerpo humano con las de otros animales sanguíneos vivíparos: la cabeza, las manos, el pecho, la cola y los pies, así como la posición y el andar erecto, a lo largo del capítulo 10 del libro IV del *De partibus animalium:*

"A continuación del cuello y la cabeza se encuentran en los animales los miembros anteriores y el tronco. El hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento (τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν). Pero esto no sería fácil si la parte superior del cuerpo comprimiera mucho, pues el peso hace lento el razonamiento y el sentido común. Por eso cuando el peso y el elemento corporal es mayor, es necesario que los cuerpos se inclinen hacia la tierra, de modo que la naturaleza colocó bajo los cuadrúpedos, para su seguridad, en lugar de brazos y manos las patas delanteras." Las manos nuestras, son las partes más humanas de nuestro ser, porque con

ellas nosotros podemos "tomarnos a nosotros mismos" y moldearnos, son nuestras manos, sinónimos de nuestra libertad, es decir, de nuestra responsabilidad.

Con nuestras manos somos responsables de acariciar o de golpear, de dar una mano, o de arrojarla. "El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y la mano parece ser no un solo órgano, sino varios; es como una herramienta en lugar de otras herramientas. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano. Pero los que dicen que el hombre no está bien constituido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que está descalzo, desnudo y no tiene armas para el ataque) no tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por así decirlo, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura que llevan alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. Al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aún tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto por poder coger y sostenerlo todo[8]".

El hombre por su alma, puede elegir vivir incluso en contra de sí mismo, el hombre puede adoptar modos de vida distintos y contrarios en momentos diferentes de su vida, puede plegarse o desplegarse de muchas maneras, lo dice Heidegger así "Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν. El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el "alma", que es constitutiva del ser del hombre, descubre, en las maneras de ser de la αἴσθησις y la νόησις todo ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así, es decir, lo descubre siempre en su ser. Esta frase, que remite a la tesis ontológica de Parménides, fue recogida por Tomás de Aquino, en una discusión característica. Dentro del problema de la deducción de los "trascendentales", es decir de los caracteres de ser que están más allá de toda posible determinación quiditativo-genérica de un ente, de todo *modus specialis entis,* y que convienen necesariamente a todo "algo", sea éste el que fuere, es necesario que se demuestre también que el *verum* es un *transcendens* de este tipo. Esto acontece

8 Ibid. 687a 20ss.

mediante el recurso a un ente que por su modo mismo de ser tiene la propiedad de "convenir", es decir de concordar, con cualquier clase de ente. Este ente privilegiado, el *ens, quod natum est convenire cum omni ente,* es el alma (anima)[9]". Si el hombre puede desplegar su alma de muchas maneras, nos preguntaremos ¿Todas son igualmente válidas y justificadas? Para eso vamos a plantearnos en qué consiste la cuestión Ética.

– CAPÍTULO II –
El lenguaje de la ética

En la formulación ética subsiste un uso del lenguaje, analicemos tres tipos de lenguajes:

a) Lenguaje Informativo-descriptivo: pretende que lo sabido como verdadero por el hablante en el orden de la realidad, sea compartido por el que escucha, esto es propiamente una (comunicación), una información en común por ambos miembros. Por ejemplo: todos los hombres son mortales, es un lenguaje que pretende informar, apela sólo a la recepción pasiva del escuchante. Parte de una inteligencia a otra inteligencia. Refleja un saber teórico, especulativo, en latín la palabra especulativo, viene de *especulum,* que significa espejo, esto es, reflejar la realidad. EL lenguaje descriptivo es el lenguaje de la ciencia: "S" es "p", sujeto es predicado, al predicar algo de un sujeto, el predicado puede corresponder, y por lo tanto hay adecuación, y verdad, o no, el lenguaje descriptivo puede ser verdadero o falso.

b) Lenguaje persuasivo: por ejemplo, Tome Coca Cola. Pretende que aquello que el hablante conoce como verdadero en el orden de lo operativo, el que escucha lo entienda de esa forma y lo tenga como tal y así lo quiera y así lo obre. El hablante pretende que el escuchante, piense, quiera y obre tal y como él lo hace, pero esta relación entre emisor y receptor es simétrica, apela a una decisión libre y deliberada

9 Ser y Tiempo, ibid, 24.

del escuchante. Es propiamente el lenguaje que apela a la influencia. Este tipo de lenguaje, el persuasivo consta de tres niveles: 1) un nivel informativo, 2) otro psicológico donde se intenta persuadir, seducir la inteligencia y la voluntad del receptor, y 3) un nivel operativo, donde la persuasión culmina en acción. Este lenguaje no es meramente pasivo, sino que como vemos, apela a la acción del receptor.

El lenguaje persuasivo es un saber que guía la acción. Distinguimos aquí, entre persuasión que tiene un matiz psicológico, donde para motivar al oyente se apela a la emotividad y a veces a la manipulación y la convicción, que tiene un matiz más lógico, apela más al entendimiento que a la emotividad. En este tipo de lenguaje ya opera también la voluntad del receptor y no sólo su inteligencia.

c) Lenguaje prescriptivo: pretende que aquello que el hablante comunica como verdadero en el orden operativo, sea entendido, creído, deseado y realizado por el que recibe la orden, aunque no entienda como válidas las razones. Este nivel ya es asimétrico, ya que el que da la orden está en situación de poder y no apela a la comprensión y deliberación del oyente, sino a su realización inmediata. El lenguaje prescriptivo legal no precisa que el ciudadano desee con su corazón cumplir las leyes, sólo le basta el cumplimiento externo y observable de las normas. En el caso de la Ética, es preciso que el sujeto no sólo cumpla, sino que quiera cumplir una conducta interna.

El lenguaje prescriptivo es el lenguaje de la órden, no pretende describir meramente lo que las cosas son, ni como suceden los hechos, sino cómo deben suceder: "S" debe ser "P", es decir: Si yo meramente describo que Mónica está cuidando a su mamá, estoy usando un lenguaje científico, que como hecho fáctico puede ser verificado empíricamente como verdadero o falso. En cambio, si yo digo que Mónica "debe cuidar a su mamá", esta afirmación puede ser juzgada no como verdadera o falsa, sino como buena o mala, ¿En virtud de qué? Para algunos del gusto o placer individual, para otros del consenso general, de las modas o de las culturas, nosotros diremos, "el deber ser, depende del ser", esto quedará claro en otros capítulos.

Kant estaría de acuerdo en que la Ética usa un lenguaje prescriptivo ya que la pregunta ética kantiana reza "¿Qué debo hacer?, hoy, ciertas

escuelas filosóficas cambiarían el ¿Qué debo hacer? Por el ¿Qué hacen y cómo viven los hombres?

Los griegos hablaban de καλος κ'αϒαθος, lo bello y lo bueno, la búsqueda de la felicidad y del bien, no pueden ni deben ser gravosas ni pesadas siempre, más bien debe haber placer y gozo en medio de la responsabilidad, la belleza acompaña a las obras buenas y las hace felices.

El juicio ético, la valoración ética incluye tanto el acto técnico como el acto estético. La ética en la técnica consiste en que se haga bien hecho lo que se sabe hacer. La ética en la estética consiste en que lo bello sea auténticamente bello, que este ordenado bellamente hacia su fin, por eso el ordenamiento es cosmético, es decir, bello.

La Ética es una ciencia práctica, que reflexiona sobre la propia conducta a fin de prescribir cual ha de ser el mejor modo de conducir la vida. La finalidad de la Ética no es meramente saber cómo se ha de vivir bien, sino la praxis, la vida misma, la ética es similar a la biología, la biología describe la vida orgánica, la ética prescribe la vida moral buena. La Ética parte de la biología para entender que todos los vivientes viven, pero hay un viviente que vive su vida, y no sólo es vivido por ella.

Mientras que la teoría es un saber acerca de "los entes cuyos principios no pueden ser de otro modo", o sea, los principios universales, fijos, necesarios y eternos de las realidades naturales y celestes, que no dependen del hombre y que éste puede aspirar únicamente a contemplar y comprender la ética es un saber de la *prâxis,* la "acción", más precisamente, de la acción en la que se realiza el bien humano, y ésta –como el hacer de la técnica– pertenece al campo de lo individual y contingente, de "las cosas que pueden ser de otro modo" y que dependen esencialmente del hombre en cuanto agente libre.

La diferencia entre Ética y moral es que la ética es una reflexión filosófica acerca de lo que es bueno o malo, en cambio la moral es la conducta particular del individuo concreto. Por ejemplo, si yo pregunto, ¿Qué me pueden decir de la Ética de Aristóteles? Me hablarán de los libros de Aristóteles, en cambio, si pregunto por su moral, lo harán de su conducta personal como individuo ante los otros. Este es un libro para mi hija Sofía, un libro de Ética, pero que tiene como finalidad nuestra moral.

– CAPÍTULO III –
Actos humanos y actos del hombre

Se cuenta de Heráclito: Un día fueron unos forasteros a verlo a su casa, y cuando entraron en ella lo vieron calentándose junto a un horno de pan. Heráclito se dio cuenta de la sorpresa causada a sus visitantes, los cuales se quedaron parados sin saber qué hacer, y entonces les dijo "ηθος ανθρωποι δαιμον (La morada es para el hombre su inspiración) ειναι Υαρ και ενταυθα θεος" "También aquí están presentes los dioses". Los dioses están presentes en las moradas del hombre, el hombre mora en la divinidad y su costumbre es su morada, el hombre mora en sus costumbres, decía Ortega y Gasset. La palabra habitus, habla también de habitación, uno habita en sus hábitos, costumbre, morada y conducta, hacen pie en esta etimología. En verdad ethos, que significa conducta y costumbre, y Ethos que significa morada deben ser traducidos al latín como habitus, que significa conducta acostumbrada, y también hábitat, morada, la Ética puedes es la ciencia que estudia y prescribe los hábitos que se han transformado o deben transformarse en nuestra morada, nuestra habitación.

Los visitantes llegan esperando conocer algo maravilloso: a un "genio", un "pensador", alguien que posea una personalidad extravagante o de alguna manera excéntrica, pero lo que se encuentra es a una persona calentándose gracias al calor del horno, realizando una actividad de lo más corriente. Heráclito se encuentra calentándose del frío junto a un horno de panadero, un lugar cotidiano que sirve para hacer el pan, acción que ni siquiera realiza (utiliza el horno para calentarse, en vez de para hacer pan). Además, un pensador cuando tiene frío también busca el calor de un horno. La palabra "hogar" viene de "hoguera", una casa puede ser fría, un hogar tiene el calor de la vida, de la familia.

Los forasteros, al ver la escena, dudan si quedarse o marcharse, con lo cual se puede comprender la decepción causada en ellos, ya que esperaban ver algo extraordinario y se encuentran con algo ordinario que podrían hacer ellos mismos, que no es nada fuera de lo común. Heráclito les enseña que la vida cotidiana no es banal, sino que de allí pueden surgir buenas reflexiones, El bien no está lejos ni es inusitado, es aprender a desarrollarse en lo cotidiano atendiendo al fin que perfecciona nuestra naturaleza.

Aristóteles asocia el origen de la palabra "ética" no sólo a êthos, (ἦθος) sino también a éthos (Εθος) "costumbre", "hábito", nombre a partir del cual habría sido formado el primero por una ligera modificación. De acuerdo a su pensamiento, empero, la vinculación lingüística entre los conceptos de costumbre y carácter es signo de una vinculación real, concretamente, de causalidad, pues el carácter –de acuerdo a una tesis de gran valía y aplicación en la ética de Aristóteles, que comparte con Platón– se forma a partir de la costumbre, de modo que es ésta (y no el azar ni la naturaleza) el principio del cual procede aquél. Ambos sentidos, en consecuencia, son complementarios en orden a la comprensión del hecho ético. La palabra española "moral" expresa de lleno este último sentido, pues deriva del latín moralis, que significa "relativo a las mores", esto es, "relativo a las costumbres" [de mos, moris "costumbre", "norma"]. Con arreglo a este significado escribió Kant una "Metafísica de las costumbres" y en nuestro código legal se denomina como una sola cosa "la moral y las buenas costumbres.

Tenemos pues dos tipos de actos: humanos y del hombre.

Los Actos Humanos. Son ejecutados consciente y libremente, es decir, en un nivel racional. Son originados en la parte típicamente humana del hombre, es decir, en sus facultades específicas, como son la inteligencia y la voluntad. Estos son el objeto material de la Ética y son los que pueden ser juzgados como buenos o malos desde el punto de vista de la Moral.

"Con el término «acto humano» se quiere designar el obrar propio del hombre que, en cuanto tal, puede convertirse en objeto de valoración moral.

Con nuestros actos humanos podemos incidir en los actos del hombre. Por ejemplo: si estoy enfermo y el médico me receta un medicamento y yo decido no tomarlo, esa decisión es un acto humano que incidirá en el funcionamiento de mis actos del hombre como la circulación de la sangre, o tal o cual proceso que está siendo defectuoso a causa de la enfermedad.

El núcleo de la voluntad humana es tan firme que aún en ocasiones en las que un cuerpo podría desfallecer hasta morir, puede persistir en la vida porque ésta tiene un sentido trascendente, la finalidad, el por

qué a veces como actos humanos, influyen en los actos del hombre, haciéndolos más resistentes al dolor y el sufrimiento. “Los que tienen un porqué luchan hasta el final”, esta enseñanza nos deja Víctor Frankl, sosteniendo que el núcleo libre de la voluntad nunca se pierde del todo.

Los actos humanos recaen en el propio “yo” y los transforman, por eso es importante una elección que vaya afín con la naturaleza humana, ésta sólo se perfecciona en su forma atendiendo al fin de su naturaleza y plenificándola.

– CAPÍTULO IV –

Platón y el planteo teleológico en la ética

Los presocráticos buscaban explicaciones materiales al origen y fundamento de la naturaleza, Anaxágoras propuso otra salida que entusiasmó al maestro de Platón. Sócrates condenado a beber cicuta, en la cárcel hablando de la inmortalidad del alma dialogaba sobre la causa final. “Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor.

Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo.

Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea

de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta. Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son.

Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuánto antes lo mejor y lo peor. Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas.

Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea.

Así que, al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en

Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo.

Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire.

En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo. Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro[10]".

La causa formal, que responde a la pregunta "qué es la cosa", no se entiende sin entender la causa final "para qué", la pregunta "qué hace Sócrates allí" no tiene sentido si solo se realiza una descripción acabada del hecho sin explicar el sentido del mismo, la finalidad, la motivación última, la dirección dada a lo ocurrido. Por eso, Platón teoriza que la causa formal no se entiende sin la causa final.

Telos: fin, significa que una cosa esté realizada en su naturaleza, completa. Lo perfecto es lo que tiene todo lo que le pertenece a su naturaleza, la forma es tal en virtud del fin. La inteligencia, el *nous* que propone Anaxágoras hace pensar a Sócrates que todo lo hecho en la naturaleza tiene una dirección, una finalidad que la hace ser tal cual es,

10 Platón- Fedón. 97c - 99d.

Sócrates intuye bien, y este será el punto de partida de Aristóteles, pero Anaxágoras al realizar la explicación de lo que es el Entendimiento o *Nous,* vuelve a explicaciones materiales al estilo de los presocráticos.

Si todo movimiento humano tiene una dirección, la causa final es la que mejor nos explica tal hecho.

En ética decimos que es el Bien deseado lo que articula o cohesiona toda acción voluntaria e involuntaria del ente móvil, porque el bien es lo debido, y lo debido es lo que completa en su bien a cada ente, la perfección es el bien de cada naturaleza que es alcanzada por una inteligencia que se mueve hacia él libremente. ¿Cómo puede estar la finalidad inserta en la materia? Por un ser inteligente que puso una finalidad allí, el movimiento tiene una finalidad porque es el "hacia donde" pensado del ente. Todo ser inteligente se mueve hacia su fin, hacia su bien, ya sea integra o imperfecta y desordenadamente.

– CAPÍTULO V –
Naturaleza segunda y virtud

Sólo se comprende lo material cuando se ha comprendido la causa final inmaterial, el "hacia dónde" se debe dirigir la cosa. Se debe ser (causa final) lo que se es (formal). El bien organiza a la cosa, la cohesiona. El ser (descriptivamente) debe ser lo que es (prescriptivamente). Píndaro decía que el objetivo es "llegar a ser lo que somos". Hoy el planteo del Ser (lo que somos) ha perdido como rumbo lo que debemos ser (causa final), ya que no tenemos "quién nos haya hecho", tampoco tenemos un "para qué fuimos hechos", entonces, el sentido del ser (causa final) se ha perdido cuando se ha perdido el ser. Esto se entiende de otra manera cuando descubrimos que nuestro Ser, depende de un Ser que Es plenamente Ser, al haber desaparecido del ámbito cultural ese Ser como algo significativo, desapareció el fundamento del ser del hombre, y por lo tanto, tras la muerte de ese Ser, muere también el hombre, y con ello su dignidad, y su sentido, reina el nihilismo.

En la ética, el hombre al obrar libremente se modifica, se da una segunda naturaleza.

La primera naturaleza tiene que ver con atributos esenciales del hombre, invariables y no disponibles, la segunda naturaleza es la costumbre, que es edificada por obras que se convierten en parte del ser del hombre, pero de manera disponible y libre.

Decía Ortega y Gasset que el hombre tiene "vida biográfica", no meramente biológica. Pero lo que eso implica –y Ortega ya no es tan perspicaz para verlo– es que nuestra vida la escribimos nosotros a partir de algo que en mí, no por mí, ya está escrito. Eso ya escrito es una naturaleza primigenia –aquella con la que he "nacido"–, a saber, la facticidad de mi ser y de mi ser-libre, mientras que el resto de mi narrativa biográfica la escribo yo a golpe de libertad. El uso que hago de mi ser-libre, paradójicamente presupone el hecho natural –no libre– de ser-libre, o como diría Sartre, el hombre está condenado a ser libre.

Si bien los primeros renglones de esa narración autobiográfica -fecha de nacimiento, sexo, filiación, patria, etc.– ya estaban escritos antes de que nosotros comenzáramos a escribir, lo más sustantivo de mi propia identidad biográfica es lo que, a partir de esa naturaleza primigenia, queda conformado como segunda naturaleza, es decir, como identidad sobrevenida, como lo que llego a ser a partir de lo que me "hago ser", obrando.

Es posible construir la segunda naturaleza porque ésta depende de los hábitos en los que habitamos, recordemos que *habitus* y hábitat, traducen correctamente el significado de. Nosotros en Ética, no definimos al hombre por sus operaciones, ya que éstas dependen de la naturaleza y además al ser elegidas como criterio no pueden ser más que arbitrarias, ya sea la consciencia, la volición o la sensación, etc.

"Operari Sequitur Esse", el obrar sigue al ser, todas las operaciones de un ente dependen de la naturaleza de ese ente. En el orden del ser, la naturaleza es causa de la operación, la operación se da por causa de la virtud de la naturaleza, el hombre no es humano porque piensa, piensa porque tiene naturaleza humana. En el orden del conocimiento, lo primero es el fruto, la operación, nosotros nos topamos primero con la operación y por ésta conocemos la naturaleza. Lo primero en el orden del ser es lo último en el orden del conocimiento, ya que conocemos la causa por el efecto, lo primero en el orden del conocimiento es lo último en el orden del ser, puesto que el efecto siempre es menor que la causa.

En el orden del ser, el peral da peras porque es peral, en el orden del conocimiento, nosotros conocemos que el peral es peral porque da peras. Si la operación sigue al ser, nos interesa en Ética estudiar la naturaleza, la morada en la que el hombre se ha acostumbrado a vivir, pero sólo podremos conocer el hábitat por el *habitus*, la naturaleza por los frutos, así lo dice el Señor "Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos. No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos. Todo árbol que no da buen fruto, es cortado y echado en el fuego. Así que, por sus frutos los conoceréis" (Lucas 7:17). Y el otro evangelista agrega en el pasaje correlativo: «El hombre bueno saca el bien del buen tesoro de su corazón, y el malo saca lo malo del suyo perverso.» (Lc. 6, 45).

Una gran cantidad de frutos libres, pueden forjar cambiar la naturaleza segunda, ya que ésta a diferencia de la primera naturaleza, depende y surge por los actos libres que se reiteran por costumbre.

Depende del hombre su naturaleza segunda libre llamada *ethos,* en este sentido la naturaleza segunda sigue a las operaciones en tanto que por ellas esta llega a forjarse, pero una vez forjada la naturaleza segunda es ésta la que determina en cierta manera y sin quitar nuestra libertad, a nuestras obras.

La naturaleza segunda espiritual, llamada Gracia de Dios en el hombre, no depende del hombre sino de Dios, Lutero lo explica excelentemente bien en su Sermones sobre la Trinidad "Es necesario nacer de nuevo. Hacer buenas obras es necesario, correcto- pero no para llegar a ser por medio de ellas una nueva creación. Por lo tanto, hay que diferenciar entre fe y obras; así nos lo enseña aquí el Señor. Las obras hechas antes de recibir la fe, son condenadas como pecado (cfr. Rom. 14:23). En cambio, las obras hechas por el que ya tiene fe, son obras preciosas y buenas. Sin embargo, tampoco éstas sirven para convertirnos en hombres justos, sino para alabar y glorificar a nuestro Padre que está en los cielos (Mateo 5:16) y para causar alegría a los ángeles. Pues, quien por medio de buenas obras y una predicación fructífera honra al Padre, recibirá también de él la recompensa correspondiente. Si no andas en buenas obras, tampoco has nacido aún para ellas (Ef. 2:10). Donde se enseña y se vive de esta manera, allí la verdad enseñada aquí por Cristo permanece en vigencia en toda

su pureza. Cristo dice que hay que nacer, Pablo subraya que tenemos que ser creados por Dios. Hablando en términos de la comparación con una criatura: la criatura no se engendra ni se hace nacer a sí misma, sino que después de haber sido creada, a su vez puede hacer obras. Análogamente, el árbol frutal, después de plantado, da frutos. No se dice 'Si no hubiera peras en el árbol, éste no sería árbol', sino a la inversa. Para esto crece el peral, para que dé peras, para gloria y honor de Dios el creador[11]". Entendemos pues, que de las obras que nos vamos a ocupar en la Ética no son de las obras que muestran la salvación de gracia por medio de la fe, sino las que nos hacen vivir una vida buena ante los ojos de nuestra propia conciencia, por eso εὐδαιμονία, la felicidad es el florecimiento del obrar de la parte del alma que tiene razón y libertad a fin de vivir conforme a la conciencia. La Ética estudia ese modo de vivir que depende de la libertad humana. Mientras que la teología estudia las obras de la fe, la ética estudia la fe de las obras, la confianza que tiene el hombre en que con sus obras puede habitar humanamente, San Pablo lo explica mejor diciendo "¿Qué, pues, diremos que halló Abraham, nuestro padre según la carne? Porque si Abraham fue justificado por las obras, tiene de qué gloriarse, pero no para con Dios. Porque ¿qué dice la Escritura? Creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia. Pero al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda, más al que no obra, sino cree en aquél que justifica al impío, su fe le es contada por justicia" (Romanos 4).

La naturaleza primera es estudiada como *Zoe,* y particularmente abordada por la biología como principio de operaciones no libres en el hombre, o actos del hombre. La naturaleza segunda es abordada por la Ética como *Bios,* principio de operaciones volitivas y conscientes en la vida del hombre.

La Ética es la realización de la virtud. La virtud es el término medio entre el exceso y el defecto, la virtud por excelencia es la justicia. Virtud en griego se dice *Areté,* que en la Grecia arcaica significa "fuerza victoriosa", militar, coraje.

En la Grecia clásica, significa "el que se gobierna a sí con su propio entendimiento". En el *Ethos,* la costumbre hay *Bios*, modos de vivir que

11 Obras de Martín Lutero, sermones, aurora, Bs as, 1983, pág. 151.

tienen *areté,* virtud. La virtud necesita del entendimiento que capta el bien de las cosas, los animales sólo reaccionan a estímulos.

La vida consiste en desarrollar lo que ya está dado en el comienzo, el comienzo es la mitad del todo, decía Aristóteles al respecto. La *humanitas* es el cultivo de las *humaniora* (de lo más humano), o la *humanitas* del *homo humanus*, diría Heidegger.

La justicia es la relación de derecho en la que el donante se ajusta a la naturaleza del donado en virtud de su dignidad. La justicia es la donación gratuita del derecho del otro, el derecho es la gracia de la justicia del otro. Se es justo cuando se da derecho, se tiene derecho cuando se recibe el acto justo.

– CAPÍTULO VI –
LOS ELEMENTOS QUE INTERVIENEN EN LA ÉTICA

Si la justicia es relacional, en esa relación intervienen muchos factores a tener en cuenta.

La naturaleza del acto no depende de las circunstancias, estas sólo la cualifican. No sólo vale para el juicio ético sólo la objetividad del acto, que es lo más importante sino también su subjetividad, la intención subjetiva. Tenemos pues cinco elementos que intervienen en la relación de dos individuos en cuanto a la justicia.

1) La naturaleza humana: se es justo cuando se le da al hombre lo que es del hombre por naturaleza, al viviente vida, al racional educación y verdad, al libre elección, etc.

2) La objetividad del hecho: (que toma como único elemento el positivismo), en qué consiste el vínculo y la conducta, si el vínculo es de comunicación, de suyo que lo que vale es decir la verdad, de otra manera, el vínculo no es posible. Aquí el ¿Qué se hizo? También es iluminado por el ¿Qué se debía hacer?

3) La intención subjetiva: (que toma Kant preeminentemente) que debe ser libre y voluntaria. Que la intención sea buena es necesario, pero no suficiente para que el acto sea bueno. Si la intención es mala, es suficiente para que el acto sea moralmente malo.

4) La circunstancia: (consecuencialismo) en la que se da el hecho puede atenuar o agravar el hecho, aunque no puede cambiar la objetividad del hecho malo en bueno, por ejemplo, robar porque se tiene hambre, no lo convierte en acto bueno.

5) Consecuencias y utilidad: La marginalidad de la consecuencia puede atenuar o agravar el hecho, pero no cambiarlo de naturaleza.

La intención inadecuada subjetiva no daña del todo el acto objetivo, pero la objetividad mala del acto daña del todo la buena intención subjetiva.

En lo jurídico se examina la (1) la exterioridad del acto y (2) la interioridad que puede ser captada y percibida.

En lo jurídico lo justo tiene un campo menos extenso que en la ética porque en ella se juzga también lo subjetivo que no puede ser percibido del todo.

La virtud de la justicia se define como el "hábito de voluntad de dar a cada uno lo suyo". El hombre justo cumple sus deberes, realizando las conductas que lo ajustan con el otro en la convivencia por una decisión de su voluntad que se inclina hacia lo justo por ser tal, quiere eso y obra consecuentemente.

Pero también es cierto que, si el fin de la conducta jurídica es ponerlo al otro en su estricta integridad dándole lo suyo, lo que importa en el Derecho es la conducta en cuanto se dirige al otro. El Derecho Objetivo (la conducta justa debida) mira al acreedor titular del Derecho Subjetivo para ponerlo en la situación en que autónomamente pueda cumplir su fin.

De allí que el Derecho –nos cuenta Julio Raúl Méndez– en su cumplimiento pueda soslayar la disposición de ánimo del agente. Jurídicamente no importa estrictamente al orden social que el obligado cumpla de buen o mal talante. Mientras lo haga en el tiempo y modo debidos, jurídicamente no importa si el sujeto agente se identifica o no con una voluntad cumplidora. Cumplida la conducta en cuanto afecta al otro (término), la disposición de la voluntad del agente no es lo que está dentro del análisis jurídico y hasta puede ser obviada. No ocurre lo mismo con el juicio moral.

Ahora bien, esto no significa que el juicio moral atienda sólo a la interioridad de la voluntad. La realización externa le agrega bondad o malicia al acto: no es lo mismo tener la intención de matar que cometer realmente un homicidio. Tampoco significa que el juicio jurídico prescinda absolutamente de la interioridad, pues no se trataría, entonces, de conducta humana. No existe un mandato jurídico que diga que se obre de tal modo sólo exteriormente, sin participación alguna de la interioridad, no prescribe la ley automatismos.

La moral es un modo feliz de vivir que recae en el sujeto que practica el bien, ya que lo perfecciona y lo humaniza. La justicia como virtud atiende no sólo al cumplimiento de lo justo respecto al otro (término), sino también a la disposición de ánimo del agente, ella rectifica la voluntad del obligado. Si no hay rectitud en la voluntad, la conducta justa no lo perfecciona al agente en su integridad relativa interna y externa, aunque sí al término destinatario (acreedor) en su exterioridad, que es lo único que jurídicamente es exigible.

– CAPÍTULO VII –
Comentario a la ética a Nicómaco

Toda actividad humana tiene un fin: el estudio de esta obra implica analizar cómo se ha de perseguir convenientemente ese fin.

"Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender hacia algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" (1094 a) Esta definición por la causa final implica que el bien es algo que deseamos poseer pero que nunca poseemos completamente, por lo cual su definición se realiza como tentativa, en virtud de una tendencia natural a aquello que nos es propio, porque el bien de cada ente, es lo propio de cada ente. "Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades." Las obras tienen por fin el acto, y las actividades el

producto o la obra, así como el acto como fin es superior a la obra que es su medio, el producto es mejor que la actividad, pues ésta tiene por fin a aquél.

Hay ciencias arquitectónicas que ordenan todos los medios hacia el fin "el fin de la medicina es la salud, el de la construcción naval, el navío, el de la estrategia, la victoria, el de la economía, la riqueza (En todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen a los segundos". La Ética es arquitectónica en cuanto que es la ciencia de los fines, y del último fin del hombre, por lo que la Ética es la ciencia práctica a la que deben ordenarse todas las acciones, actividades y ciencias, no hay esfera de la vida humana ni ciencia que pueda prescindir de la Ciencia de los Fines, porque todo fin relativo, se ordena al fin absoluto.

La Ética forma parte de la política: El deseo si tiene objeto, pero ese objeto nunca es absoluto ni plenamente alcanzado, ya que ningún ente contiene en sí todo el objeto de la felicidad del hombre, salvo Dios, que no es un ente, ni puede ser saboreado en toda su plenitud en esta vida. "Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa- pues así el proceso seguirá hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor lo que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en sumo grado. Ésta es, manifiestamente, la política" (1094 a 20). "Aquello que debemos alcanzar" dice Aristóteles porque la Ética es la ciencia del deber ser, todos tenemos un deber en esta vida, ese deber no está disponible, sino que es natural, nosotros elegimos los medios para alcanzarlo, que al final puede ser que hasta nos alejemos de él, pero nunca podremos despejarnos de ese "blanco", errar al blanco es posible porque ese "blanco" nunca desaparece. La determinación esta es esquemática porque su contenido nunca es de suyo dado plenamente, ya que de la causa final, sólo tenemos dada la causa formal, ya que la *enthelekia* es la perfección de la naturaleza, no tenemos nunca la perfección completa

pero su la naturaleza. Es muy curioso hoy en día, leer a Aristóteles decir que la Política es la ciencia más arquitectónica y noble en cuanto a los fines, ya que el oficio de la política se ha degradado últimamente por la corrupción y la demagogia, pero la Política como Ciencia es la suma y directiva de las demás porque todo accionar y actividad humana debe estar orientado hacia el bien de la comunidad y de la ciudad y es por eso que la Política es parte de la Ética.

La Política es la Ciencia suprema del deber ser, porque todo bien, es un bien orientado hacia los demás, y los demás no en sentido particular sino general son miembros de la polis.

“Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá el fin de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre” La Política incluye los bienes particulares de las demás ciencias, es por eso que La prescripción Ética y la Política no se diferencian en cuanto al objeto material que es el bien del hombre sino en cuanto al objeto formal, la Ética es una prescripción normativa y la Política una prescripción legal, por eso no hay que entender como estalinistas el dicho “la Política todo lo prescribe” como si el fin justificara los medios, la política prescribe todo, porque ella misma es una Ética ampliada que tiene por objetivo el bien humano y nunca la arbitrariedad de una voluntad soberana que podría mandar cualquier cosa. La Política es una Ética ampliada porque mientras la última busca el bien del individuo la primera busca el bien de la comunidad toda y es en virtud del individuo en comunidad que la Ética tiene sentido, Aristóteles es ajeno a los planteos individualistas del siglo XVIII. “Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (1094b). Si nos planteasen una falsa dicotomía entre Ética y Política, donde la Ética prescribe la moral y la Política sólo plantea la conservación de la polis sin miramientos éticos, entonces la Ética sería superior a la política, pero la Política es la búsqueda del bien común en el esquema de la justicia social que es la justicia que hace excelentes a los hombres, es por eso que la Ética es

una cierta disciplina política, porque prescribe el bien hacia los otros, y el individuo es un ser comunitario.

La ciencia política no es una ciencia exacta. El abordaje es esquemático porque la Política plantea contornos de los contenidos Éticos en la justicia social, no es casuística y no prescribe caso por caso como el código de Hammurabi, "Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia: porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos. (…) Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza" Que después de Maquiavelo, sigamos creyendo que la política prescribe cosas nobles y justas ya es todo un milagro. Parece que la política sólo tiene objetos materiales puestos por el ser humano, aunque no es así, la variedad de costumbres que hay en los pueblos amerita un análisis que no pueda ser exacto en todos sus ámbitos.

"Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático" ya que "es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto".

Aristóteles en este punto es un poco adulto-céntrico ya que desprecia el aporte que los jóvenes pueden hacer a la política por su falta de experiencia, pero, nosotros, sin negar la sabiduría de los ancianos, podemos aportar desde nuestra mirada lo que consideramos útil para la comunidad "Cada uno juzga bien aquello que conoce (…) Así, cuando se trata de política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ella y versan sobre ellas; además siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción" Es difícil aceptar esto de un maestro y preceptor como Aristóteles que le enseño mucho a Alejandro Magno, es un oprobio a la profesión que un docente considere infructuoso el enseñar sobre estos temas a los jóvenes. Porque dice que "para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso".

Algunos creen que la felicidad está en "alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores, otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas; si está enferma, piensa que la felicidad es la salud, si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en ´si y que es la causa de todos aquellos sean bienes" Esto paree una alusión a la idea platónica de bien en sí mismo, que aparecerá en Aristóteles como Dios, pero sabemos que ningún bien particular es la felicidad en sí, sino que todos los bienes son medios para esa Felicidad que deseamos y que nunca tenemos plenamente pero que nos orienta.

Así como la Metafísica es la ciencia de los "por qué" la Ética es la ciencia de los "para qué" y estas ciencias nobles, no pueden ser estudiadas sino por quienes llevan un estilo de vida honesto, que al menos intentan vivir conforme a la recta razón y darle a cada uno lo suyo, nadie podría buscar la verdad sino porque es buena persona y no desea conformar a los otros y a sus opiniones a los vanos vaivenes de su deseo o conveniencia, es por eso que "para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres" (1095b).

Sapere aude decía Kant, atrévete a saber, buscar la verdad es un acto de amor, porque aunque a la larga quien vive equivocado o en la mentira (una es la negación de la verdad gnoseológica y otra de la verdad moral) vive mal, a veces mentir o engañar nos trae recompensas fáciles que los malvados desean tener pero "El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas, es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja[12]" Principales modos de vida: como ya se ha dicho la Ética estudia el *ho bios*, el modo bueno de vivir, "No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa- los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política, y en tercer lugar, la contemplativa" Esto recuerda que Según Pitágoras, la vida era comparable a los juegos

12 (Homero citado en la E. A. N. trabajos y los días, 293 y sgts.).

olímpicos, porque en ellos encontramos tres clases de personas: las que buscan honor y gloria, las que buscan riquezas, y las que simplemente buscan contemplar el espectáculo, los filósofos.

"La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo (Asurbanipal, rey asirio que llevó una vida de placeres) En cambio, los mejores dotados y los activos creen que el bien son los honores (…) Pero sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar" El bien en el que consiste la felicidad no es algo que te den los otros, no necesitamos nada de los demás para ser felices, sino lo que nosotros mismos hacemos, aunque no es psicología, la felicidad por lo pronto es tomar la decisión de ser feliz[13], luego esa decisión moral nos lleva a obrar conforme a lo que necesitamos para vivir una vida buena, la clave siempre es obrar el bien, a la larga eso nos hará felices y nadie nos lo va a quitar.

– CAPÍTULO VIII –

Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad

La felicidad, aunque no sepamos bien dónde está, sabemos que es el bien supremo entre los que pueden realizarse. Pues "vivir y obrar bien es lo mismo que ser feliz" (1095a) Ya dijimos con Sócrates en la República que vivir justamente no es vivir una vida desdichada y llena de congoja, sino la mejor manera de ser feliz de forma consistente, firme y perdurable, ya que nadie es más feliz que el que vive buenamente.

No es por la fama de ser buenos que seremos buenos, sino por serlos verdaderamente, como decía Sócrates "es mejor ser justo que parecerlo" pero "esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse

13 Sofía, cuando estés triste, mira tus manos, en ella está el poder de tu libertad, y toma la decisión de ser feliz y hace cosas que te harán bien cuando estés bien.

a sí mismos de que son buenos, pues, buscan ser honrados por los hombres sensatos" (1095b) El fin de la política entonces no es parecer bueno, sino serlo verdaderamente porque "puede suceder que el que posee virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y además padezca grandes males y mayores infortunios, y nadie juzgará feliz al que viva así". ¿Estas dispuesta a vivir justamente, aunque te espere una vida de desdicha? "Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consolación. Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los de limpio corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados sois cuando por mi causa os vituperen y os persigan, y digan toda clase de mal contra vosotros, mintiendo. Gozaos y alegraos, porque vuestro galardón es grande en los cielos; porque así persiguieron a los profetas que fueron antes de vosotros" (Lucas 5).

En el libro II de la República se encuentra el desafío que plantea Glaucón a Sócrates (y Platón a sus lectores), conocido como el mito del anillo de Giges, en su intervención en 359d hasta 360b. El mito se ubica poco después del final de la exposición del preludio del diálogo, para llevar al límite la noción de la injusticia humana y obtener el resurgimiento enérgico de la justicia (357a ss.). Aunque es imposible recoger la discusión en torno a la justicia que se desarrolla antes del mito, es bien sabido que Céfalo no está particularmente preocupado por sostener una argumentación con Sócrates, pero concede explicarle que un buen carácter y amplias riquezas materiales son la fuente de tranquilidad para los más viejos (331b). Es por cuenta de estas palabras que Sócrates inaugurará la investigación de la justicia, profiriendo su primera mención de esta virtud en la República (331c). También mantendrá la atención en el asunto infiriendo una posible definición de la justicia, acorde con la intervención de Céfalo, a saber, "decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se haya recibido" (331c). La importancia de este movimiento radica no solo en hacer evidente la

cuestión de la justicia para el diálogo, sino en confirmar que el tema se vincula a las expectativas de la vida cotidiana, apoyándose con referencias literarias en una tradición griega que Sócrates y Glaucón están dispuestos a cuestionar.

Trasímaco se presenta en un momento fundamental, donde Sócrates concluye que la máxima "de que es justo favorecer a los amigos y hacer daño a los enemigos" (336a) es relativa a los tiranos y demás hombres que parecen ostentar un gran poder político. En otras palabras, su postulado sobre la justicia no refiere únicamente a una tradición poética discutible, sino también a la tradición política, donde el poder puede caer en manos de un tirano.

Trasímaco (como después Nietzsche) afirma que la justicia corresponde a "lo que conviene al más fuerte" (338c). En esta exposición, el sofista explicita el vínculo entre justicia y política, fundamental también en el mito del anillo de Giges. A continuación, Sócrates anuncia sin rodeos: "Por mi parte, he de decirte que no reconozco ni creo que la injusticia sea más ventajosa que la justicia, ni aun cuando se le dé a aquella rienda suelta y no se le impida hacer cuanto quiera" (345a). En este momento, el diálogo sobre la justicia deja totalmente de lado su carácter fortuito y deviene con plena claridad la defensa de una postura relativa a los aspectos más importantes de la vida humana, en últimas, "la norma de conducta a la que ateniéndonos cada uno podamos vivir más provechosamente nuestra vida" (344e).

Al inicio del libro II de la República, Glaucón impondrá su deseo al solicitar a Sócrates que lo convenza plenamente de que la justicia es preferible a la injusticia. Glaucón no se contentará con una argumentación cualquiera, pues él desea una que se erija de forma ineluctable ante la opinión corriente. Sócrates aceptará el desafío (357b).

Para llegar a esta discusión, Glaucón intenta llamar la atención del filósofo sobre la existencia de tres tipos de bienes (357c ss.). Afirma desear "oír hablar de la naturaleza de ambas [justicia e injusticia] y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma; pero dejando aparte los beneficios y cuanto resulta de ellas" (358b), y enfatizando en el carácter personal de cada una.

En este contexto, Glaucón presenta un plan para tratar el tema: primero, exponer la noción común de justicia y su origen; segundo,

demostrar que habitualmente se menosprecia el compromiso con la justicia y, tercero, explicar el fundamento de esta opinión, resultado de la aparente superioridad de la vida injusta sobre la justa (358c). Según este plan, se observa que el controvertido mito del anillo de Giges se distancia de la propuesta de Sócrates en la República y, sobre todo, de la alta estima en que él y Glaucón guardan la justicia (358a, c; 368b, c). A pesar de esta distancia, Glaucón expresa su deseo de llevar al límite la pregunta por la justicia al elogiar la vida injusta (358d), de modo tal que la defensa de la justicia sea igualmente completa e incluso supere las explicaciones que ha oído hasta el momento (358c, d). Así, el mito del anillo de Giges funcionará como la expresión límite del cuestionamiento al sentido y alcance de la justicia y su relación con el alma humana, donde reposa la universalidad del relato.

En este contexto se retoma la presentación de Trasímaco en la que asevera que "cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal" (358e). En medio de un ejercicio de vida complejo, los hombres desarrollarían un mecanismo para regular estas relaciones, contra la supuesta inclinación natural a que prevalezca la injusticia como sinónimo de buena acción. De esta forma, en la vida en comunidad los hombres pretenden trascender las regulaciones sociales por naturaleza fundadas en la injusticia, para así "dictar leyes y concertar tratados recíprocos" (359a) y dar el nombre de "legal y justo a lo que la ley prescribe" (359a).

En consecuencia, la justicia deviene el resultado de una convención humana y su conjunción forzada con la ley, la cual, además, se aleja de la supuesta naturaleza de las relaciones en la comunidad, que guarda en sí el vigor de la injusticia.

En realidad, dice Glaucón, hay una tenencia natural a sacar ventaja, y sólo se conforman con ser justos, aquellos débiles que no puede sacar ventaja y por su resentimiento plantean un modo de vida noble, creyendo ser buenos, son débiles (Esto parece copiado de la Genealogía de la moral de Nietzsche). Glaucón continuará el desarrollo del análisis explicando que los justos lo son contra su voluntad, pues no logran cometer injusticias (359b) y, a continuación, presenta el mito, del cual por lo menos tres elementos dan cuenta de su importancia como relato singular para el apoyo del argumento en la República. Las condiciones generales del experimento mental implican conceder "a todos, justos

e injustos, licencia para hacer lo que se les antoje" (359c) para, a continuación, acompañarlos y observar "adónde llevan a cada cual sus apetitos" (359c). o como diría Dostoievski "Si Dios no existe, todo está permitido", argumento que aparecerá en el libro II de la Republica 365 "No obstante si hemos de ser felices, debemos marchar por el camino que trazan estos argumentos. En cuanto a lo de pasar inadvertidos, nos reuniremos en ligas secretas y hermandades; y hay maestros que enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada a las asambleas populares o a las cortes judiciales. Con estos recursos persuadiremos en algunos casos, en otros ejerceremos violencia, para prevalecer sin sufrir castigo. 'Pero no es posible ocultarse de los dioses sin hacerles violencia', Ahora bien, si los dioses no existen o no se mezclan con los humanos, ¿Por qué preocuparse en ocultarnos de ellos?" El tipo de argumentación de Platón consiste en colocarnos ante la situación de tener el deber de ser justos, aunque se nos garantice por completo la impunidad de no tener que hacernos cargo de las consecuencias de ser injustos, dada la garantía de tener la posibilidad de ser injustos, pero tener fama de justos, ¿Por qué sería loable elegir aún ser justos, si podríamos no serlo y aun así no enfrentar las consecuencias? ¿Por qué es en sí misma buena la justicia, independientemente de sus consecuencias?[14]

El contexto del relato es el siguiente: Glaucón y Sócrates, dos filósofos a su vez, entablan un apasionante diálogo sobre qué es la justicia y ser una persona justa. Las preguntas son de envergadura y, para intentar encontrar una respuesta, a Glaucón le parece oportuno contar la historia del anillo de Giges.

Giges, rey de Lidia, tiene un anillo mágico que hace invisible a la persona que lo lleva con solo girarlo. Cuando lo rota de nuevo se hace otra vez visible. Esta persona podría matar, robar y violar las leyes con toda impunidad porque nadie la ve. Suponiendo –cuenta Glaucón– que tuviéramos dos anillos como el de Giges y diéramos uno a un hombre justo y otro a uno injusto, los dos podrían obrar mal al hacerse invisibles y nadie se daría cuenta. Y Glaucón está convencido de que eso es lo que harían los dos, actuar mal, porque, a su juicio, lo único que nos obliga a obrar bien es que otros nos vean; la única razón que

14 Escucha una canción de Alejandro Sanz que se llama "cuando nadie me ve", cuando nadie te ve ¿Deseas ser justa ante tus propios ojos?

tenemos para actuar bien es el temor al castigo, el miedo a perder la buena reputación, el pánico a ver manchado nuestro buen nombre. Glaucón cree que es el miedo el que guarda la viña de la bondad.

Si esto es así, la verdad es bien triste, porque entonces no es que la justicia nos interese por sí misma: no nos importa dañar a otros ni nos preocupamos por mejorar sus vidas. Lo único que nos disuade de cometer tropelías es el miedo a la cárcel, a la multa, al descrédito, a la vergüenza social.

El modo de vida contemplativo es entonces superior al de los negocios porque desea la verdad por la verdad misma, y estar en el bien no por la utilidad ni los beneficios, pero aún no queda probada la conveniencia de vivir justamente, teniendo la posibilidad de ser injusto sin pagar las consecuencias, aunque cabe ahora decir ¿Es verdad que la injusticia no tiene consecuencias, subjetivas u objetivas?

Refutación de la idea platónica de bien: Conviene examinar la idea universal de Bien, aunque no sea fiel al pensamiento aristotélico proceder dialécticamente, pero, y como prueba de honestidad intelectual, que a menudo rompe con el narcisismo del pensamiento y la lectura "es mejor y debemos sacrificar incluso lo que no es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad[15]", aunque en cuanto a nuestro propio interés amamos más a la verdad que a Platón, en cuanto al otro, amamos más a Platón que a la verdad. "Pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación. (….) Además, puesto que la palabra 'bien' se emplea en tantos sentidos como la palabra 'ser'; en la de la cualidad, las virtudes; en la de la cantidad, la justa medida, en la de la relación, lo útil, en la del tiempo, la oportunidad, en la de lugar, hábitat (…) es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes." (1096a) Pero está la estrategia como ciencia de la guerra y la medicina como ciencia de la salud, etc.

15 Conocido es el adagio aristotélico "amicus Plato, sed mayis amica, veritas".

No es el bien algo común en relación con una idea, y no es por participar de ella que seremos buenos, si fuese algo separado como una idea, no podría el hombre ni realizarlo ni adquirirlo y nosotros no queremos conocer el bien, sino ser buenos.

El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente. Si te preguntas, ¿para qué hago esto y aquello? Al final llegarás a que deseas ser feliz y no tendrá sentido seguir preguntándote ¿Para qué quiero ser feliz? Porque la felicidad es deseada por sí misma y esta es la razón por la que haces y realizas todo lo que haces, la felicidad es un bien perfecto, pero sólo como deseada ya que la felicidad plena nunca existirá en esta vida. "Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes (…) es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos" (1097b). El bien y lo bueno están en la función propia de cada ente, el vivir no es propio del hombre sino también de plantas y animales, lo sensitivo del caballo y el buey, pero la razón es propia del hombre. El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, aunque sean varias elegimos la mejor y más perfecta, la contemplación.

Pero la felicidad necesita también de los bienes exteriores, "como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos".

Esta definición intelectualista de la felicidad va a llevar a Aristóteles a negar que los niños puedan ser felices ya que necesitan una virtud perfecta y una vida entera.

Los bienes exteriores ayudan a ser felices pero no son la felicidad, en ninguna actividad humana hay más estabilidad y firmeza que en las obras virtuosas "lo que buscamos pues, pertenecerá al hombre feliz y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y moderado en toda circunstancia (…) así, si las vicisitudes rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. "Vivir bien es

vivir conforme a la conciencia, *eudaimonía* significa florecimiento de la conciencia, es por ella que la mirada del hombre es firme y esa firmeza abre la vida en las lámparas de la felicidad.

Pan ethos dia ethos, "toda disposición del carácter procede de la costumbre" (Leyes, VII, 792c): Existen pues dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina por la educación y la ética por la costumbre. Los conservadores hablan siempre de valores dianoéticos, pero caeremos en la hipocresía si no hacemos del bien algo que se practica y no algo de lo que se habla, ya que "ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre" (1103 a). Pero tampoco las virtudes pueden producirse contra la naturaleza "sino que nuestro natural las recibe y las perfecciones mediante la costumbre", actualizando las potencias, perfeccionando lo dado, realizando lo natural, formando a la forma. "lo usamos porque lo tenemos, no lo tenemos por haberlo usado", la naturaleza primera es el puntapié de nuestras costumbres a través de ellas por elección construiremos la naturaleza segunda o carácter, ethos. Hacemos después de haber aprendido, pero aprendemos haciendo.

La costumbre virtuosa es un término medio entre el exceso y el defecto, así por exceso el valiente se vuelve temerario y por defecto cobarde.

A causa del placer hacemos el bien y a causa del dolor nos alejamos del bien, regulamos por ellos nuestras acciones, si te sirves bien de ellos, podrás vivir buenamente.

Para obrar éticamente hay que hacerlo con convicción y firmeza "las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace, luego, si las elige, y las elige por ellas mismas, y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente". Si quieres ser moderado, debes realizar actos moderados, si deseas ser justo debes actuar justamente.

La virtud no es una pasión que brota como la ira, o la alegría, ni una facultad propia de la naturaleza sino un modo de ser que construimos con actos de costumbre. Aristóteles dice "no somos buenos ni malos

por naturaleza" (1106ª) en cambio los modernos construyen la virtud desde un psicologismo que las hace pasión o facultad, y dirán unos que el hombre es malo por naturaleza (Hobbes) o bueno por naturaleza (Rousseau). "La virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia" (el hombre debe ser lo que es) y ser justo es darle al hombre lo que es del hombre y a este sujeto lo que necesita y merece.

– CAPÍTULO IX –
La equidad en Aristóteles

La definición de la equidad (*epieikeia,* lat. *aequitas*) se da a través de una aparente paradoja: Por una parte, puede decirse que lo equitativo y lo justo son lo mismo (lo equitativo es justo); pero, por otra parte, también es posible afirmar que lo equitativo es mejor que lo justo, lo cual implica que lo equitativo y lo justo no son lo mismo. La paradoja se disuelve en cuanto se advierte que lo equitativo es mejor que cierta especie de justicia (el derecho positivo), pero no es mejor que la justicia como género (derecho natural). "Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal[16]".

El recurso de utilizar esta paradoja y su solución resulta bueno pues como hemos dicho ya, la justicia se predica, en primer lugar, de la legalidad; sin embargo, ello no implica que las leyes, escritas (justicia política) o no escritas (costumbres), vigentes en una sociedad particular sean siempre justas. Por el contrario, entre las leyes creadas por los seres humanos en los diferentes contextos sociales y la noción normativa de la legalidad, esto es, aquella que se identifica con la justicia, siempre existirá un grado variable de disonancia. La justicia exige que la ley tenga un carácter universal, es decir, que sea válida para todos los casos de un tipo de acción y

16 EN 1137b 8).

para todos los miembros de un grupo, por eso, la justicia está ligada a una modalidad de igualdad (igualdad frente a la ley), isonomía, que es la base de la democracia, la justicia aparece vendada en sus ojos porque no mira con preferencias a los juzgados por ella.

Para poder juzgar es necesario saber discriminar: la discriminación positiva es el discernimiento de las diferencias que implican la naturaleza o las circunstancias o méritos personales de cada uno. Tomar como punto de partida esas diferencias o asimetrías nos permitirá actuar en proporción, desconocerlas es el fundamento de una equidad aritmética y no geométrica. La discriminación negativa es cuando a base de un elemento, se excluye al otro en su totalidad, Aristóteles lo explica mejor diciendo "En primer lugar, se debe establecer el principio de que muchos son los regímenes existentes y si bien todos están de acuerdo en la justicia y la igualdad proporcional, no las alcanzan, como ya se ha dicho anteriormente. La democracia surgió de creer que los que son iguales en un aspecto cualquiera son iguales (pues, en efecto, siendo todos igualmente libres, consideran que todos son absolutamente iguales). Y la oligarquía de suponer que los que son desiguales en bienes en un solo punto son desiguales en todo (…) Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error. Y por esta razón, cuando unos u otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevan[17]".

La justicia es entonces un tipo de equidad. En su Magna Moralia, Aristóteles nos reitera sobre lo justo y lo injusto en relación con lo igual y lo desigual: "lo justo respecto al otro es, por decirlo brevemente, lo igual, pues lo injusto es lo desigual[18]". Porque cuando uno se asigna así mismo la mayor cantidad de bienes y la menor cantidad de males, esto es desigual, y es de este modo como se comete y padece la injusticia.

Para el Estagirita es evidente que la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla, para vivir bien no debemos ni cometer ni padecer injusticias.

La justicia es un término medio, pero de la misma manera que las demás virtudes, es propia del medio, mientras que la injustica lo es

17 (EN 1301a 26).

18 Aristóteles, trad. en 2011b, p.171.

de los extremos[19]. Sobre la práctica de lo justo y lo injusto, Aristóteles dice: "Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente, si la distribución es entre otros dos. Y en lo que respecta a lo injusto, la injusticia es lo contrario [de la justicia], esto es, exceso y defecto de lo inútil y lo perjudicial, contra toda proporción. La injusticia es exceso y defecto, en el sentido de que es exceso de lo útil absolutamente con relación a uno mismo, y defecto de lo que es perjudicial; y tratándose de los demás, en conjunto lo mismo, pero contra la proporción en cualquiera de los casos[20]".

Quedó claro que actuar justamente es actuar conforme a una *proportio,* dar en justa medida, es ajustarse al otro, pero ¿Con qué criterio? De acuerdo con Aristóteles la forma más simple de justicia distributiva es aquella que se basa en lo que él llama igualdad aritmética, la cual consiste en que cada uno de los participantes recibe la misma cantidad de los bienes que deben distribuirse. Sin embargo, utilizar la igualdad aritmética como único criterio distributivo en todos los casos llevaría a producir una gran cantidad de injusticia, pues los miembros de la sociedad contribuyen de manera desigual al proceso de reproducción general de los bienes. "De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales[21]". Darles a todos lo mismo sin discriminar, necesidades, méritos o coyunturas es ser injusto. Por eso es necesario introducir un criterio de distribución basado en lo que él denomina igualdad proporcional o igualdad de acuerdo a la analogía (similitud).

El criterio de la proporción en Aristóteles es el mérito personal, dar según el mérito. En términos abstractos es fácil definir la igualdad proporcional, la cual presupone una relación de por lo menos cuatro términos: dos personas y dos cantidades de bienes. Si el mérito en relación al criterio distributivo de dos personas es igual, serán tratadas de manera justa cuando la cantidad de bienes que reciben es igual.

19 Aristóteles, trad. en 2010a, p.145.
20 (Aristóteles, trad. en 2010a, p.145).
21 (EN 1131a 21).

Si el mérito de esas personas es desigual, serán tratadas de manera justa cuando la diferencia de bienes que reciben es proporcional a la desigualdad de sus méritos (sí, por ejemplo, el mérito de un individuo es el doble del mérito de otro, el primero debe recibir el doble de bienes que el segundo). Siguiendo la terminología de las matemáticas de su tiempo, Aristóteles habla de una proporción geométrica. Sí A y B representan el mérito de las personas, mientras que x y z representan la cantidad de bienes que respectivamente recibe cada uno, dicha proporción geométrica se expresa de la siguiente manera:

$$(A + x) \div (B + z) = A \div B \text{ o bien: } A \div B = x \div z$$

Lo justo, entonces, es la proporción, y lo injusto lo que va contra la proporción. Un término es mayor y otro menor, como ocurre también en la práctica; pues el que comete la injusticia tiene una porción excesiva de bien y el que la padece, demasiado pequeña. Tratándose de lo malo ocurre al revés, pues el mal menor, comparado con el mayor, se considera un bien, ya que el mal menor se prefiere al mayor, y lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor.

Aparece aquí un criterio ausente pero interesante que es el de las clases sociales, Aristóteles afirma que el criterio ético depende de las clases sociales a las que pertenece tal criterio.

Las clases bajas, ponen como criterio ético la necesidad insatisfecha, mientras que las clases altas, el mérito. “Los demócratas, en efecto, afirman que es justo lo que opina la mayoría, y los oligarcas lo que opinan los de mayor fortuna, pues afirman que se debe juzgar de acuerdo a la cuantía de la fortuna”. Ante ello Aristóteles sostiene: “Pero ambos pareceres implican desigualdad e injusticia. Si lo que decidiere el menor número ha de prevalecer, se llegará a la tiranía, pues, de acuerdo con el principio oligárquico de justicia, es justo que gobierne uno solo, si tiene más que todos los otros ricos. Mas si ha de prevalecer lo que decidiera la mayoría numérica, éstos cometerían injusticia si confiscaran los bienes de los acaudalados que son los menos, según se ha dicho antes[22]”.

22 (EN 1318a 19-30).

¿Entonces cuál es la proporción de la justicia?

a) **En proporción a la naturaleza humana:** darle al hombre lo que es del hombre.
b) **En proporción a las necesidades:** en principio y por un tiempo, merece más quien necesita más.
c) **En proporción al mérito:** siempre y cuando el que necesita más esté dispuesto a hacer, cuando esté preparado, más méritos para recibir en proporción a su necesidad.

Si por ejemplo tenemos a Juan, que tiene necesidades urgentes y a Pablo que no las tiene, es justo que la prioridad sea atender las de Juan. Subsidiarlo, ayudarlo para que él, pueda hacer méritos y esforzarse para depender de sí mismo. Aunque esa ayuda consista, por un tiempo, en darle más a Juan que a Pablo, este modelo sólo será justo si se cumplen dos requisitos: a- que la falta de méritos de Juan no se deben a su falta de voluntad sino a la ausencia de preparación y/o de medios para producir riquezas. En tal caso, resolviendo esos dos elementos, Juan deberá querer hacer los esfuerzos necesarios para si ya depender de su trabajo y no del excedente del trabajo de Pablo.

Si al menos Juan hace el mismo mérito individual que Pablo, por su necesidad recibirá más, ya que el criterio de la justicia es que todos tengan al menos sus necesidades básicas satisfechas.

Aristóteles toma el criterio proporcional a la necesidad cuando dice "Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma seis como término medio (…) y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla (…) así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros[23]". Es decir, no la proporción sintáctica que es la aritmética que mide la proporción intrínseca sino la geométrica, la que mide la proporción extrínseca en relación con nuestra necesidad.

23 Ética Nicomaquea, 1006 b 1-7.

Aristóteles pone como criterio de proporción extrínseca la necesidad concreta de las partes pero esa necesidad no es un a priori sino que se da en el plexo de un contexto comunitario en el que los méritos también tienen su lugar.

Los marxistas (No Marx) en general tienen por criterio de justicia sólo las necesidades insatisfechas, pero no los méritos individuales, por lo cual se crea un sistema donde todos tienen sus necesidades satisfechas, pero los que hacen méritos para satisfacerlas de una mejor manera y libremente, no pueden disfrutar de esos méritos. Para que un sistema sea justo, no puede haber techo para el crecimiento económico de una persona.

Los liberales tienen por único criterio el mérito, pero no las necesidades insatisfechas, para ellos, si el individuo no hace méritos suficientes, no tendrá derecho a satisfacer sus necesidades básicas.

La solución es la siguiente:

1. Todo hombre merece satisfacer sus necesidades básicas, aunque por un tiempo no llegue a hacer los méritos suficientes.
2. Si no hace méritos suficientes, por un tiempo podrá satisfacer con lo mínimo sus necesidades básicas. Y los que sí pueden satisfacerlas deben ayudarlo circunstancialmente hasta que él pueda depender de sus esfuerzos y no del esfuerzo de los otros. Muchos no pueden hacer méritos porque los méritos requieren preparación y medios de producción, resolviendo estos dos elementos, la persona deberá hacer esfuerzos para producir riqueza, en caso de que, disponiendo de preparación y de medios de producción, no desea hacer esfuerzos se aplica lo que dice el Apóstol "El que no trabaje, que no coma" (Epístola a los Tesalonicenses, 3, 10).
3. Pero si el necesitado hace méritos, debe recibir más, aunque haga el mismo esfuerzo que quien no tiene las mismas necesidades, hasta que tenga sus necesidades básicas satisfechas.

La justicia social consiste entonces en satisfacer la necesidad de todos, en proporción al mérito según la naturaleza humana. El hombre es digno, por su dignidad él tiene el deber de trabajar, pero si por

desempleado o porque su trabajo no le alcanza, no puede satisfacer sus necesidades básicas.

El término subsidiariedad y su expresión sinónima «la acción subsidiaria» han sido introducidos por la Doctrina Social de la Iglesia a partir de Pío XI, dando una acepción nueva al adjetivo «subsidiario» y a su sustantivo matriz «subsidio». Según la doctrina social de la Iglesia, es el principio en virtud del cual el Estado ejecuta una labor orientada al bien común cuando advierte que los particulares no la realizan adecuadamente, sea por imposibilidad sea por cualquier otra razón. Al mismo tiempo, este principio pide al Estado que se abstenga de intervenir allí donde los grupos o asociaciones más pequeñas pueden bastarse por sí mismas en sus respectivos ámbitos. Los habilitados deben ayudar a los no habilitados, sin anular ni absorber su capacidad productiva, ya que toda persona debe producir al menos lo que consume.

El criterio entonces para ser equitativos es la solidaridad entre desiguales. No es sólo tener en cuenta el mérito, sino también la necesidad, sobre todo porque incluso trabajando, hay personas que no satisfacen sus necesidades básicas y eso es intolerable.

– CAPÍTULO X –

La Justicia sinalagmatica y el principio de reciprocidad en los términos de intercambio

Para que un bien sea un bien económico tiene que tener las cualidades de la escasez y la utilidad, y no puede faltar ninguna de las dos.

Es por la escasez que hay intercambios en el mercado. Y en el mercado existe la ley de la oferta y la demanda según la cual, mientras la oferta se mantiene, si la demanda aumenta, aumenta proporcionalmente el precio y si la demanda se mantiene y aumenta la oferta, baja inversamente proporcional el precio.

Pero a esta ley de la economía se le suma una ley que es moral, económica y en muchos países, jurídica positiva, que es la ley de la reciprocidad en los términos de intercambio.

Desde un punto de vista lingüístico, la palabra reciprocidad traduce los términos griegos *antipeponthos* y latino *contrapassio* y, en la concepción aristotélica y tomista, conjugada a la noción de proporcionalidad, se predica de la justicia correctiva (o conmutativa en la terminología tomista) y se diferencia de la justicia distributiva.

La justicia distributiva se refiere al orden de los repartos de los bienes comunes de la polis, pues consiste "en la distribución de honores, dinero o cualquier otra cosa compartida entre los miembros de una comunidad", según el mérito de cada uno, cuya razón es variable en función del régimen político. La justicia correctiva *(diorthotikon dikaion)* concierne a las dos especies de cambio o synallagmata que pueden concretarse entre dos personas: el *synallagmata* originado en contra de la voluntad de una de las partes *(dikaion épanorthotikon),* por causa de fraude o violencia y el *synallagmata* producido por la voluntad de ambas partes *(dikaion allaktikon).* Eso se desprende, en general, de sendos pasajes del libro V de la Ética a Nicómaco:

"Otra especie –de justicia particular– es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos. Esta última tiene dos partes, pues los tratos son voluntarios e involuntarios. Los voluntarios son tratos tales como los de compra, venta, préstamo de dinero, fianza, usufructo, depósito, alquiler…; de los involuntarios, unos son llamados clandestinos, como el hurto, adulterio, envenenamiento, prostitución, seducción de esclavos, asesinato (por sorpresa), falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento (secuestro), el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto" "Nos resta por considerar la justicia correctiva, que tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios".

Aristóteles dice en 1132b de la Ética, "los términos 'ganancia' y 'pérdida' proceden de los cambios voluntarios, pues a tener más de lo que uno poseía se le llama ganar y a tener menos de lo que uno tenía al principio, perder, y lo mismo en el comprar, en el vender y en todos los otros cambios que la ley permite; y cuando dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían, se dice, entonces, que tienen lo que pertenece a cada uno y que ni pierden ni ganan" Este concepto de reciprocidad queda corto ya que supone que no puede haber ganancia en la reciprocidad de las dos partes, o de una aunque no en detrimento de la otra.

Como señala el Magister Marcelo Vera "En un intercambio tenemos dos términos, un agente se anima a realizar el cambio bajo la expectativa de satisfacer una cierta necesidad, también podemos decir que se inclina a la permuta bajo el ánimo de obtener una determinada ganancia; el otro agente para otra clase de necesidad tiene similar perspectiva respecto a solventar lo que precisa o lograr una cierta ganancia; el intercambio de bienes efectivamente acontece cuando los dos agentes están seguros de que en la permuta, mediada por la moneda claro está, lograrán satisfacer sus necesidades. Si al menos uno de ellos tiene el convencimiento de que el cambio no lo beneficiará, entonces el intercambio no acaecerá[24]".

La permuta o el intercambio exige proporcionalidad entre lo que un sujeto económico entrega y lo que a cambio recibe, es decir que debe existir mutualidad, reciprocidad o equidad en la acción de cambio de bienes. La necesidad que impera en los agentes económicos y la posibilidad cierta y real de un cambio en reciprocidad llevan a la asociación y al intercambio de bienes, las necesidades contribuyen a darnos cierta unidad asociativa y los intercambios recíprocamente equitativos nos conducen a dinamizar la economía y la vida social. En este sentido Aristóteles afirma: "Que la necesidad, como una especie de unidad lo mantiene todo unido, está claro por el hecho de que, cuando las dos partes, ya ambas o una sola, no tienen necesidad una de otra, no hacen el cambio como cuando una necesita lo que tiene la otra, por ejemplo, vino o trigo", y "es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida".

La formulación incorrecta de Aristóteles también es repetida por Vera y por Julio Meinvielle cuando dice en Conceptos Fundamentales de la Economía que "Ahora bien, ¿cómo debe ser este intercambio para que este productor-consumidor [es decir cualquier agente económico] tenga interés y posibilidad de seguir produciendo? Decimos que este intercambio debe efectuarse de tal manera, que en virtud de él –entiéndase bien: en virtud de él– pueda seguir ocupando en la escala social el puesto que tenía[25]". En realidad, si el intercambio en el sistema

24 Lo económico y la mutualidad de intercambios en la enseñanza social eclesial Cuadernos Universitarios. Publicaciones Académicas de la Universidad Católica de Salta, vol. 6, 2013: 101-113 Teología Moral Social | 101.

25 (Meinvielle, 1982: 71-74; también Belaunde, 1980: 110- 111 y 266-269).

capitalista no promete ganancias, sino sólo satisfacción de necesidades, entonces el intercambio no es parte de la capitalización, y el mercado entonces no sería promotor del crecimiento, pero lo es. El intercambio para que sea justo, pero además conceda crecimiento debe darse de tal manera que productor y consumidor, o cualquier agente con respecto al otro, puedan terminar el intercambio no con la misma cantidad de riqueza necesariamente, pero si al menos, y recalco del "al menos", con la misma riqueza que tenía. "Al menos" porque es el piso, y Aristóteles, Meinvielle y Vera lo colocan como techo, es el mínimo cumplible que nadie gane en detrimento del otro.

– CAPÍTULO XI –
El voluntarismo teológico-ético en Duns Scoto

El dilema del necesitarismo neoaristotélico abrirá el camino a los voluntarismos que parten del supuesto general de que la voluntad es el principio de la acción, y no la inteligencia que informa a la voluntad el contenido que ha de ser querido, los cognitivistas seguían el lema "*nihil volitum quim praecognitum*" (nada es querido sin ser antes conocido), dándole a la inteligencia y a la *voluntas ut ratio* (voluntad como razón) a primacía en cuanto a la dirección y contenido del movimiento volitivo y en cuanto al movimiento a la inclinación natural al bien por parte de la *voluntas ut natura* (voluntad como naturaleza). El bien ya no es un universal propio de las cosas, sino que es del descenso de una voluntad arbitraria que, por tener el poder de dictar las leyes, decide que algo sea bueno o malo. La moral del amor natural va a dar paso a una moral legalista, donde la *ratio boni,* la razón de bien no está en la naturaleza de las cosas mismas, sino en una voluntad soberana, por lo tanto el deber pierde su contenido natural, y queda en su formalidad como "deber por el deber mismo", al no poder conocer la naturaleza de Dios, el hombre queda desprovisto del contenido de Bien que hay en su Ser, sólo queda la Biblia como único acceso a su voluntad, barrido el acceso natural, la fe cómo único medio de apropiación de tal contenido y Dios

como fundamento de la razón práctica[26]. En realidad, para esta escuela sólo hay *Derecho Positivo,* ya que la voluntad del soberano es la única que puede *positum,* poner el bien en las cosas.

Tras el "Dios naturalizado" de Santo Tomás, Scoto quiere rescatar la religión cristiana de la inmanencia en la que la ha dejado Santo Tomás con el acceso racional a Dios. Se pasa del Dios que deja su imagen en la naturaleza humana in vía por el Dios que se ofrece como objeto a la intuición intelectual inmediata del bienaventurado y en la filosofía práctica (esto tomará luego Kant) se empieza a perseguir ya el objetivo de preservar la religión, el vínculo que une a un Dios ahora lejano y misterioso, de ahí que Lutero hablará del "totalmente otro", que es un poder infinito, con un ser humano que carece de signos naturales para conocer los designios divinos. La ley que hace que haya cosas buenas en el mundo no es una ley eterna que entrecruza a Dios mismo en su esencia, sino que es el arbitrio libre de Dios.

En la antropología escotista se define la esencia humana como espiritualidad, que es *imago Dei,* mas sólo in patria, en la vida bienaventurada, de la que la vida terrenal es sólo un pálido reflejo metafórico, luego Calvino hablará de la "total depravación de la naturaleza humana".

Para este hombre que carece de signos naturales, Dios sólo puede ser conocido en su *potentia ordinata,* esto es, como poder que se expresa en la ley. Ya sea en el orden de la naturaleza, en la ley moral o en el fundamento de la legitimidad política, el conocimiento humano no puede ir más allá de ese poder. Se pasa del necesitarismo universalista al voluntarismo individualista. o, Para Escoto el orden natural metafísico es el resultado de una decisión arbitraria del Dios teológico, que es el Dios de la *potentia absoluta.*

Santo Tomás en su Ética desarrolla un *volitum quia bonum:* "querido porque bueno", las cosas son queridas en tanto que son buenas, ya que la v*oluntas ut natura* tiende al bien. En el voluntarismo tomista, el intelecto es causa formal de la voluntad, y ésta es causa eficiente y final de la inteligencia. El fundamento del deseo del bien, es la bondad *natural in re.* La concepción tomista de la voluntad es precisamente

26 Quien quiera ver en Scoto y Ockam el nacimiento del protestantismo, tiene derecho.

uno de los objetivos de la crítica de Escoto. Se trata de eliminar los vestigios de necesitarismo que se aprecian en la inclinación natural de la voluntad al bien *(bonum in communi*[27]*).*

Para Scoto en cambio: *bonum quia volitum,* es bueno en cuanto que es querido, querido por quien tiene la potencia absoluta de imponer la norma moral. *Mala quia prohibita:* es malo porque está prohibido. Si preguntásemos, ¿Por qué es bueno decir la verdad? Scoto responde, porque Dios así lo quiso, y si preguntamos ¿Por qué matar es malo? Responde: porque Dios lo ha prohibido, así respondería en última instancia a las preguntas morales, mientras que Santo Tomás daría cuentas de la razón intrínseca del bien de cada cosa y acto.

En el pensamiento tomista se había caracterizado el acto de la voluntad bajo la doble condición de la libertad y del amor, pues la acción moral precisa de la libertad de elección, que es la actualización de la espontaneidad de la *voluntas ut natura* (voluntad como naturaleza) que tiende hacia su propio fin esencialmente prescrito, que es su bien propio. Se trata, por tanto, de una libertad en el amor, que rechaza tanto la indiferencia e indeterminación absoluta en el momento de la elección, como la prosecución de pseudo fines tales como el deleite que proporcionan los sentidos, o la satisfacción de un impulso inmediato, opuestos a la naturaleza propia de la voluntad humana. El cumplimiento de las condiciones de lo bueno no ejerce una violencia antinatural sobre la voluntad, ya que la libertad enlaza directamente con la naturaleza de la facultad de actuar determinada desde el comienzo por el amor natural del bien, del mismo modo que la facultad cognoscitiva se define por su tendencia natural hacia el saber la verdad. En cambio, Ockham, bajo la influencia de la doctrina escotista de los grados metafísicos, rechaza la relación natural entre la voluntad y el bien o el amor, términos, formalmente distintos al tratarse de nociones distinguibles en el intelecto, aunque ya no por necesidad de orden metafísico intrínseco sino por la voluntad divina de *potentia absoluta,* en el fondo la libertad termina siendo pura indeterminación y autodeterminación sin a priori óntico, es decir, si un antecedente natural que imprima una tendencia.

El acto humano moral, en el voluntarismo, es libre de un modo absoluto, con el mismo grado de indiferencia que posee la voluntad divina para prescribir un orden determinado a la naturaleza, libertad

27 Summa Theologiae, I-II, q. 8 a. 2, q. 9, a. 1, q. 10, a. 1.

por indiferencia que sustituye a la libertad inclinada al amor del pensamiento escolástico clásico, en realidad es una falsa dicotomía entre necesidad y libertad, puesto que todo movimiento libre parte de lo necesario, aunque no todo lo necesario termina en un movimiento libre.

Lo que en éste era determinación natural de la voluntad por su fin propio, por el bien al que se encuentra ligado por un vínculo natural amoroso por participación del amor de Dios hacia sus criaturas, se transforma, en Ockham, en indiferencia de la voluntad, que no se inclina por naturaleza más a un lado que hacia otro, por ser la voluntad misma una entidad distinta a *parte rei,* al menos en función del poder absoluto de Dios. La voluntad es definida sólo como facultad, más no como parte de una naturaleza que tiende hacia un fin, la voluntad se elicíta a sí misma y con ello gana su *potentia absoluta.*

Scoto en la cuestión 44 del primer libro de la *Ordinatio* dice:

"Respecto de la distinción 44 -donde el maestro [Pedro Lombardo] pregunta 'si Dios podía haber hecho las cosas mejor de cómo las hizo'-, coloco la siguiente pregunta: si Dios podría hacer las cosas de modo diferente a como fue ordenado por Él que fuesen hechas".

Ahora bien –dice Escoto–, cuando se trata de un agente dotado de intelecto y voluntad, ya sea Dios o un ser humano, que puede obrar conforme a la ley recta, pero que también puede no obrar necesariamente conforme con la ley recta, es preciso distinguir entre la potencia ordenada y la potencia absoluta. Por potencia ordenada se entiende el principio para obrar en conformidad con la ley recta; y por potencia absoluta, el de obrar más allá de la ley recta o contra ella.

Con la postura del *ratione boni,* según la cual Dios no puede querer nada sino en razón de su bien natural, podría entenderse que el mismo Dios se encontraría determinado por algo exterior a su libre arbitrio. Dios ha creado el mundo bajo la regla del bien, pero, sobre todo, bajo la regla del amor, esto es, de la exteriorización hacia sus criaturas de la *potentia divina.* Escoto rechaza que la voluntad se determine según la causalidad del fin *in ratione boni,* de modo que el poder de la voluntad se limita al dominio sobre sí misma, potencia libre de fines extrínsecos *(voluntas quae est potentia libera per essentiam*[28]*).*

28 Ordinatio, I, dist. 17, q. 1-2, n. 66.

Con todo, puede suceder que el agente no tenga poder de determinar la ley y entonces que tampoco se encuentre en su poder obrar más allá de ella o en contradicción con ella, a no ser que lo haga de forma desordenada, transgrediéndola. De hecho, el agente que se encuentra bajo la ley debe observarla tal como le fue ordenado, no pudiendo realizar una acción que sea no-conforme a ella, al no poseer la potencia absoluta, esto es, porque no le compete a él ni estatuirla ni cambiarla. Es lo que sucede con los hombres respecto a la ley divina. El legislador que sobre la ley divina posee potencia ordenada y potencia absoluta es solamente Dios, no estando al alcance del hombre obrar ordenadamente contra las determinaciones de la ley divina. Sin embargo, al haber sacado el bien de la naturaleza del ente, al haber colocado la *ratione boni* en la *voluntas Dei,* el extrinsecísmo hizo habitación y no faltó mucho para que Hobbes o Maquiavelo coloquen el bien ya no en la voluntad de Dios sino en la del Monarca o Príncipe, por lo que se dio el paso del voluntarismo teológico al voluntarismo político y de allí al voluntarismo antropológico. *L'État, c'est moi* dirá Luos XIV, la voluntad del Rey, de la asamblea, el pueblo, el individuo o del congreso comenzará a ser de ahora el más la fuente y el fundamento de la moral y del Derecho.

El texto de Scoto dice así "Acerca de la distinción 44, donde el Maestro de las Sentencias trata sobre si Dios pudo haber hecho mejor las cosas de como las ha hecho, pregunto si a Dios le es posible *(possit)* hacer las cosas de otro modo de cómo ha sido ordenado por Él que fuesen hechas.

Parece que no. Pues entonces podría hacer las cosas de manera desordenada. La consecuencia (Que Dios puede hacer las cosas de manera desordenada) es falsa, luego el antecedente (Que Dios puede hacer las cosas de otro modo) también.

Argumento a favor de lo contrario. Que las cosas sean hechas de otro modo de cómo han sido hechas es algo que no incluye contradicción, y el universo no es necesario, luego (Dios puede hacer las cosas de otro modo).

Respuesta. En todo agente que actúa mediante un intelecto y una voluntad, y que puede actuar de manera conforma a la ley recta *(legi rectae)* (esto es, la ley establecida por Dios en el universo), y sin

embargo también actuar no necesariamente de manera conforme a la ley recta, es preciso distinguir el poder ordenado *(potentia ordinata)* y el poder absoluto *(potentia absoluta).* He aquí la razón; este agente puede actuar conforme a esta ley recta y, en este caso, actúa según un poder ordenado, pues es en efecto ordenado, en la medida en que es un principio para ejecutar ciertas cosas conformemente a una ley recta; pero el agente puede actuar al margen *(praeter)* de la ley o contra ella, y al hacer eso es un poder absoluto (separado de toda ley establecida), que excede el poder ordenado (vinculado a la ley establecida). Y por esta razón, no solamente en Dios, sino en todo agente libre, esto es, que puede actuar según lo que le dicta la ley recta o al margen de esta ley o contra ella, hay que distinguir entre un poder ordenado y un poder absoluto. Es por lo que los juristas dicen que alguien puede hacer una cosa de hecho, es decir, según su poder absoluto, o bien de derecho, es decir, según un poder vinculado a lo que ordena el derecho.

Ahora bien, cuando establecer la ley recta, conforme a la cual se debe actuar de manera ordenada, no está en poder del agente, su poder absoluto no puede exceder a su poder ordenado en relación a ciertos objetos, a menos que actúe hacia ellos de manera desordenada. En efecto, es necesario que esta ley permanezca siendo una obligación si se la relaciona con este agente libre, y que una acción que no sea conforme a esta ley no sea ni recta ni ordenada, pues el agente libre está obligado a actuar según la ley a la cual está sometido. Es por eso por lo que todos los que están sometidos a la ley divina, si no actúan conformemente a ella, actúan de manera desordenada. (Si un agente no tiene poder suficiente como para establecer la ley recta, conforme a la que debe actuar todo en el universo, entonces todo lo que hace ese agente debe obedecer esa ley recta, pues de otro modo obra desordenadamente).

Pero cuando la ley y la rectitud de la ley están en poder del agente, de suerte que la ley no es recta más que porque es establecida por este agente, el agente puede, por su libertad, ordenar las cosas de otro modo de cómo esta ley recta lo dicta. Y sin embargo, al mismo tiempo que eso, puede actuar de manera ordenada, porque puede establecer otra ley distinta, según la cual actuará de manera desordenada. Y en este caso su poder absoluto no excede, en sentido estricto, a su poder ordenado, pues sería ordenado según una nueva ley, como lo ha sido según la ley anterior. Pero según la ley anterior exclusivamente, ella excede su poder

ordenado, contra el cual o fuera del cual el agente actúa. Se podría dar el ejemplo de un príncipe, de sus súbditos y de una ley positiva. (Pues el príncipe puede promulgar una ley positiva, por ejemplo, no robar bajo pena de muerte, que obliga a sus súbditos como ley recta. Como los súbditos no pueden promulgar leyes positivas, todo acto que vaya contra la ley establecida por el príncipe merece castigo por ser un acto desordenado, pues los súbditos no tienen el poder absoluto de promulgar o cambiar las leyes. Sin embargo, eso no es aplicable al propio príncipe, ya que él tiene el poder absoluto de cambiar la ley, y por ejemplo permitir el robo, con lo cual, respecto a la ley anterior, el príncipe actúa desordenadamente, y su poder absoluto sería más amplio que su poder ordenado. Pero, respecto de la ley modificada, el príncipe actúa ordenadamente, es decir, conformemente a lo que su poder absoluto ha determinado, con lo cual su poder absoluto y su poder ordenado coinciden.

Aplicando esto a la cuestión propuesta, digo que ciertas leyes generales que dictan lo recto han sido fijadas primeramente por la voluntad divina, y precisamente no por el intelecto divino en tanto que precede al acto de la voluntad divina. (…) si se le place a la voluntad divina, que es libre, la ley es recta. Y sucede lo mismo con otras leyes parecidas. (Luego la voluntad divina es completamente indeterminada y no está sujeta a lo que el intelecto divino le presenta como bueno o justo. DE modo que una cosa no es querida por la voluntad divina porque es buena, sino que es buena porque es querida por la voluntad de Dios[29]".

Con Scoto se va perdiendo la causa final que orienta las acciones, ha sido definitivamente sustituida por la eficacia divina, la causa final es el fin de la naturaleza, eliminando la causa final se elimina el sentido del ser, con lo cual queda la facultad totalmente indeterminada de su propia naturaleza, el bien puede ser puesto por Dios como término de un acto en sí indiferente, de tal manera que, aun considerando que el acto voluntario siempre busca su actualización plena por medio de una operación amorosa, ésta puede concluir, si Dios así lo quiere por su poder absoluto, en el amor a un mal tan indiferentemente como puede finalizar en un bien determinado.

29 La omnipotencia divina. Juan Duns Scoto. Comentario a las Sentencias (Ordinatio) Libro I distinción 44.

Llevados hasta el extremo los principios escotistas, en el voluntarismo nominalista bien y mal no dependen ya del desarrollo natural de la potencia voluntaria, que encuentra su perfección en acto en lo bueno, o es desviada de su fin propio en lo malo, sino que, al menos desde el punto de vista metafísico, por el establecimiento de la hipótesis del poder absoluto, dependen de un acto arbitrario absolutamente incondicionado, pues el poder de Dios nunca podría ser limitado por lo que está al alcance del entendimiento del hombre. Para Ockham, el error en la polémica escolástica sobre las relaciones entre el entendimiento y la voluntad divinas, al hilo de la discusión sobre la libertad del hombre y la omnipotencia de Dios, se debe a que la lógica analógica ha hecho concebir infundadas esperanzas en llegar a una comprensión de estas «potencias» divinas por semejanza con las humanas. La derivación de los trascendentales primero, y de los atributos después, a partir de la noción de ser, siguiendo la vía de la deducción esencial de los géneros y las especies en la escolástica clásica, o por deducción nocional en Escoto, es una muestra del orgullo humano que pretende alzarse hasta la comprensión de los designios divinos.

– CAPÍTULO XII –

Ius Naturalismo – Ius Positivismo

El Derecho tiene dos objetos, uno material y otro formal.

Formalmente el Derecho es una institución social, que tiene como objetivo regular las relaciones intersubjetivas para que la sociabilidad sea perdurablemente habitable.

El contenido material del Derecho es la naturaleza y la necesidad del Ser humano. Derecho es todo aquello que el hombre necesita para seguir siendo lo que es, y serlo de una mejor manera, si quiere.

- **Ley Natural o Derecho natural:** es descubierto por la razón y no puede bajo ningún concepto ser opuesto a lo que Dios ha revelado.

- **Ley Humana o Derecho Positivo:** que es la ley del hombre y dictada por los hombres, tiene como fin el bien común, tiene una base racional. No puede ser contraria a la ley eterna ni al derecho natural. Si se opone sería ley injusta y no obliga pues las leyes eternas o divinas y la ley natural han de obedecerse antes que la ley humana. El gobernante y el legislador están vinculados por el derecho Divino-ley eterna, y el Derecho natural-ley natural.

No es lo mismo Derecho positivo que Ius Positivismo, el Ius naturalismo acepta el Derecho Positivo, que es el Escrito en las Leyes, pero el Ius positivimos plantea que este último tipo de leyes (Positivas) son las únicas existentes y válidas en lo normativo. El iusnaturalismo por el contrario plantea un supuesto de juicio de tipo o "Algún S no es p". Dicho supuesto se expresa en la siguiente proposición: hay algún o algunos derechos cuyo origen no es una fuente humana sino la naturaleza. No es un juicio "E" Ningún derecho tiene por fuente la voluntad humana.

El carácter particular en cuanto a la extensión de la tesis de por sí elimina la posibilidad del malentendido que pensase que se trata de excluir el/los derecho/s cuya fuente es el legislador humano. Precisamente por su carácter particular llama a la afirmación del derecho positivo para completar el universo jurídico.

En el iusnaturalismo clásico, por ejemplo, como lo formula Aristóteles, la afirmación del derecho positivo es también una proposición particular: hay lo justo por naturaleza y lo justo por la disposición humana o justo no-por-naturaleza[30].

El positivismo afirma que sólo es derecho aquello que está escrito en un ordenamiento jurídico. Por lo tanto, la única fuente del derecho, el único origen de la norma es la voluntad humana. La tesis iusnaturalista afirma así un derecho complejo, cuyo universo incluye elementos naturales y positivos, ambos plenamente jurídicos. La tesis verdaderamente opuesta, por contradictoria con ella, es la que sostiene que no hay derecho alguno cuya fuente no sea una fuente humana: esta posición representa el iuspositivismo doctrinario que cierra el

30 Cfr. ARISTOTELES, Ética a Nicómaco V. 7 (1134b).

universo jurídico en el producto del legislador humano como último fundamento verdaderamente jurídico.

Considerado el universo jurídico en su complejidad como algo cultural, se entiende que el reclamo de la integración del derecho natural por el derecho positivo es el caso jurídico de la permanente necesidad de la naturaleza humana de ser operada culturalmente para seguir siendo tal.

Por su parte, el derecho positivo, como toda elaboración humana, prolonga la naturaleza se manifiesta como originado en el derecho natural y por él fundado.

"Los derechos no son algo que exista ya dado en la naturaleza y que nosotros nos limitemos a descubrir, como los cromosomas o los continentes. Los derechos los creamos nosotros mediante nuestras convenciones. Así que la pregunta relevante no es '¿qué derechos tiene tal criatura?', sino '¿qué derechos queremos que tenga?'[31]" Es cierto que formalmente nosotros creamos los derechos positivos, pero el contenido de esos derechos positivos los sacamos del derecho natural. Siguiendo a Aristóteles, "el hombre debe ser lo que es", de una descripción de la naturaleza humana, descubrimos los deberes y los derechos del humano.

La causa final completa la inteligibilidad de la causa formal, uno sabe qué es una cosa, cuando entiende cabalmente para qué fue hecha. El sentido del ser, es parte del ser. El hombre es un ser viviente, para seguir siendo lo que es y poder perfeccionarse, necesita la garantía de seguir siendo lo que es, es decir de sobrevivir, por tanto, sobrevivir es un Derecho natural. El hombre es un ser racional, para poder cultivar su razón tiene el deber y el derecho de educarse, conocer la verdad, pensar libremente, etc. El hombre es un ser social, para vivir su sociabilidad y perfeccionarla, necesita la garantía social de que podrá tener familia y amigos libremente, por ejemplo, de esa manera, la descripción de la naturaleza humana, es la base de la prescripción de sus deberes y derechos. Los derechos son la garantía de que el hombre libremente podrá actualizar sus potencias, formar su forma.

Una definición clásica de iusnaturalismo es la siguiente: el derecho natural es aquel que la naturaleza da a los seres humanos por el simple

31 Jesús Mosterín. Creando derechos. El País, 29-8-1999.

hecho de serlo. En el caso de las tradiciones religiosas, los derechos naturales son una de las características con las que Dios dota a los seres humanos.

Es porque hay derechos naturales que podemos reconocer que ciertas leyes son injustas, así lo expresa Aristóteles "porque existe ciertamente algo –que todos adivinan *(manteúontai)*– comúnmente considerado como justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres. Tal como, por ejemplo, lo muestra la Antígona de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza[32]". La ley no escrita, eterna, válida para todos, a la que Antígona hace alusión es la ley divina (seguramente algo no ignorado por Aristóteles):

"No fue Zeus en modo alguno el que decretó esto, ni la Justicia, que cohabita con las divinidades de allá abajo; de ningún modo fijaron estas leyes entre los hombres. Y no pensaba yo que tus proclamas [de Creonte] tuvieran una fuerza tal que siendo mortal se pudiera pasar por encima de las leyes no escritas y firmes de los dioses. No son de hoy ni de ayer sino de siempre estas cosas, y nadie sabe a partir de cuándo pudieron aparecer. No había yo, por temer el parecer de hombre alguno, de pagar ante los dioses el castigo por esto[33]".

"Sólo si están arraigados en bases objetivas de la naturaleza que el Creador ha dado al hombre, los derechos que se le han atribuido pueden ser afirmados sin temor de ser desmentidos (…) Por tanto, es importante que los organismos internacionales no pierdan de vista el fundamento natural de los derechos del hombre. Eso los pondría a salvo del riesgo, por desgracia siempre al acecho, de ir cayendo hacia una interpretación meramente positivista de los mismos.[34]"

32 Retorica (1373b6–11).

33 (450–459).

34 Benedicto XVI. Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la Paz, 1-1-2007.

– CAPÍTULO XIII –

Fundamentación de la metafísica de las costumbres

En este libro Kant muestra cómo se puede fundamentar una metafísica de las costumbres, o sea una ética, una moral que no se funde en la experiencia sino en principio a priori independientes de la experiencia. Esta última es la verdadera moral, para Kant. Según el filósofo no obra bien quien actúa de acuerdo a situaciones o circunstancias contingentes de la experiencia (por ejemplo, por conveniencia, inclinación, comodidad, miedo al castigo o amor al premio). Y si obra bien quien actúa de acuerdo a principios prácticos que se encuentran en nuestra razón a priori, o sea independientemente de la experiencia. O sea que el obrar debe fundarse en la razón pura práctica.

En el capítulo primero Kant empieza diciendo que lo que es bueno o malo no son nuestros actos sino la misma voluntad. Sólo la voluntad es buena: incluso podemos hacer actos "buenos" pero movidos por una mala voluntad. O sea que lo que interesa es la buena voluntad más que el acto mismo. Dice Kant: "la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena porque alcanza algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma". Es decir, no interesa el qué (lo que si le importa a las éticas materiales) sino el cómo: no interesa cuál fin persigamos con nuestros actos, sino cómo buscamos alcanzarlo, y esto último puede hacerse con mala voluntad o con buena voluntad.

Respecto a la experiencia afectiva Kant está en profundo desacuerdo con Hume. Que algo sea moralmente bueno o malo no ha de depender de nuestras emociones. Muy al contrario, no debemos fiarnos de nuestras emociones a la hora de calificar algo como bueno o malo, ya que "Engañoso es el corazón más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?" (Jeremías 17:9). Lo que debe aplicarse a la representación de nuestra conducta es un razonamiento en modo "puro" o "trascendental", como dice Kant, es decir, no contaminado por nuestros afectos. Como vemos, Kant se posiciona como racionalista "trascendental" frente al emotivista Hume. El acto moral va de espaldas a las inclinaciones naturales, a la conveniencia y al sentimiento de placer o displacer.

En su obra "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" nos pone varios ejemplos.

Entre ellos es significativo el del comerciante. Dice Kant que un comerciante puede estar tentado de engañar a un comprador incauto y cobrarle fraudulentamente más de lo que corresponde. Si no lo hace es por miedo a que lo pillen. Pero habría que ver qué haría uno en caso de ser un comerciante seguro de no ser pillado. En realidad, en muchos casos, encontraría la forma de convencerse de que no está tan mal la acción de engañar y no se sentiría tan mal consigo mismo, sino hasta satisfecho por el ingenio desplegado en el engaño. Yendo más lejos, ni siquiera sería una garantía de compromiso con el bien moral el que el comerciante nunca engañase y se despreciara a sí mismo por tener tentaciones de engañar. Desde un punto de vista kantiano, este comerciante tampoco podría estar del todo seguro de que su repudio por engañar a los clientes no fuera más que un interés egoísta y soberbio de ser aplaudido y reconocido como "honesto" por los demás.

En relación con esto habla también Kant del "deber": el hombre no debe proceder por inclinación (hacia tal o cual fin) sino simplemente por "deber". Por ejemplo, el fin puede parecer bueno (por ejemplo, hacer una donación al hospital) pero encubre un fin egoísta (la persona sabe que próximamente será atendida en ese hospital). Para Kant entonces obrar bien no es perseguir una finalidad, sino simplemente actuar por deber, independientemente de las circunstancias. Así, dice Kant: "una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual se rige dicha acción; no depende pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer".

Obrar bien es respetar una ley, no perseguir determinado fin considerado bueno: "el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley", dice Kant, es decir, no el deber por el bien, ni el deber por la felicidad, o por la conveniencia ni la utilidad, el deber por el deber mismo, es acostumbrándonos a cumplir con el deber que permitirá crear una comunidad organizada donde todos los individuos cumplen con su responsabilidad, quieran o no, les guste o no, como vamos a vivir una vida moralmente digna. Es más, si el individuo no quiere cumplir con su obligación, pero la cumple por deber, es más digno de elogio que quien la cumple movido por sus sentimientos.

La solución de Kant a este problema se llama la ética del "imperativo categórico". Según él, toda acción a realizar, si proviene realmente de una buena intención moral, ha de estar sujeta a una máxima (regla o norma) que, sin dejarse arrastrar por nuestras preferencias afectivas y personales de cada momento, sea universalizable para todo ser racional (es decir, para toda persona). ¿Desearías que todos, puestos en tu misma situación procedan de la misma manera en la que vos estás procediendo? Esta ley dice lo siguiente: "tengo que obrar siempre de manera tal que mi máxima deba convertirse en ley universal". Por ejemplo, si yo hago una promesa que sé que no voy a cumplir, y quiero saber si esto está bien o no moralmente hablando, me tengo que preguntar ¿qué pasaría (ley universal) si todos hiciéramos lo mismo? Pasaría que nadie le creería a nadie y entonces mi obrar de ese modo sería inútil, ridículo. Concluyo por tanto que obré mal. Según Kant entonces yo lo que me tengo que preguntar es esto: "¿puedo creer que mi máxima se convierta en ley universal? Si no es así, es una máxima reprobable, y no por algún prejuicio que pueda ocasionarme a mí o a otro, sino porque no puede convenir, como principio, en una legislación universal posible".

Que no has de engañar a nadie como comerciante quiere decir que has de "cumplir", no porque te haga sentir afectivamente mal o bien, sino porque te comprometes universalmente a que sea así tanto en tu persona como en la persona de los demás. Por tanto, algo bueno es algo con lo que toda persona se compromete sin excepciones, de modo universal, para sí y para los demás. Si ante una acción cualquiera vemos que no se puede aplicar este criterio de universalización es que no se puede hablar de una conducta buena. Así, dice Kant que "todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y tanto en la razón más vulgar como en la más preparada, pues ese principio universal que nos ofrece la razón es común a todos los hombres".

El principio que hemos indicado ("debo obrar siempre de tal forma que mi máxima deba convertirse en ley universal") es un imperativo, pues ordena como obrar. Pero no es un imperativo hipotético (cumple con este principio porque así serás feliz, o cualquier otro fin) pues el imperativo hipotético impone una condición (un fin): el imperativo al que se refiere Kant no es hipotético sino categórico (hay que cumplirlo

sin ninguna condición: hay que actuar así y punto, y no para perseguir alguna finalidad). El imperativo categórico es propio de la moralidad.

El principio antes mencionado, también llamado imperativo categórico "tu debes", vale tanto para los deberes con uno mismo como para con los deberes con los demás. En estos casos el principio será siempre el mismo, pero tendrá esta forma de expresión: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en cualquier otra, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un miedo".

Por ejemplo, si pienso en suicidarme y me suicido, obro mal, pues me estoy usando a mí mismo como un medio para obtener un determinado propósito (el propósito del suicida), y la humanidad es un fin en sí mismo, no un medio-para-.

En suma, la voluntad es buena cuando se rige por una máxima que, al ser transformada en ley universal, no puede nunca contradecirse (recordar el ejemplo de la promesa que sé que no cumpliré). Consiguientemente la voluntad no depende de fines, inclinaciones hacia las cuales tender, no depende de leyes ajenas a ella, es decir, no es heterónoma. Es autónoma pues se rige por su propia ley, que es el principio universal autoimpuesto.

– CAPÍTULO XIV –

Las escuelas que disuelven la cuestión ética: el sociologísmo

El "sociologismo" –que parecía seguirse de la sociología tal como el "psicologismo" y el "historicismo" se desprendían de la psicología y la historia, respectivamente– ponía en cuestión el carácter eterno e inmutable de los objetos de estudio clásicos del pensamiento filosófico (el Bien, la Verdad, la Belleza, el Ser…) y con ello la razón de ser de la filosofía misma.

Al sociologismo de Weber y Durkheim le importa el progreso de la racionalidad moderna que hará libre de supersticiones a los hombres "se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera

se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo[35]". Como consecuencia del proceso de racionalización, las explicaciones míticas y mágicas sobre los fenómenos humanos y naturales que se refieren a fuerzas misteriosas e imprevisibles, son sustituidas por explicaciones lógicas, racionales, científicas y basadas en la experiencia en las que adquieren un papel fundamental las fuerzas reales previsibles y medibles. La técnica se convierte en un nuevo régimen ontológico y así se produce el progresivo desencantamiento del mundo, pues este "pierde su sentido mágico y aparece como algo científicamente controlable, a través de instrumentos como el método científico, la lógica y la demostración[36]".

Pensadores o científicos como Galileo, Bacon, Maquiavelo, Descartes, Hobbes, Hume, Newton, Locke, Smith, Montesquieu, Voltaire, Marx, Kierkegaard, van a ir produciendo un divorcio cada vez marcado entre ética y política, ética y religión, ética y economía, ética y estética, ya no importa cómo deben suceder las cosas, sino como suceder, se suplanta la pregunta ética por la científica, el lenguaje descriptivo suplanta al prescriptivo.

Todos ellos contribuirán a la construcción de un discurso filosófico y científico en el que predomina el ser (las realidades humanas y naturales entendidas como fenómenos de los que puede explicarse su funcionamiento para intentar controlarlas e intervenir en las mismas) sobre el deber ser (el sentido que tenga tales realidades y su moralidad no es objetivo y definitivo, sino que es una construcción subjetiva e individual). Así pues, en el mundo moderno, racionalizado y desencantado, "la ciencia explica la vida (como fenómeno), pero no nos puede decir cómo debemos vivir, qué debemos hacer […] La pregunta por el sentido del mundo no tiene una respuesta única y verdadera, sino varias respuestas posibles. Potencialmente, tantas como hombres y voluntades. Desaparecida la posibilidad de deducir valores-guía para la acción del ser del mundo, se asiste a una fatal pluralidad de valores, modos de vida, preferencias y fines en pugna. La

35 Weber, 1993, p. 200.
36 Franzé, 2004, p. 97.

lucha de valores es eterna, pues no es saldable científicamente[37]". Los sociólogos sólo pueden describir un sistema de valores vigente o en conflicto, pero nunca prescribir qué valores son mejores que otros, ya que el tema de los valores en las culturas y sociedades es una cuestión no de principios sino política "Cuando se dice de una cuestión que es una cuestión 'política' […], se está diciendo que los intereses en torno a la distribución, conservación o cambio del poder son decisivos para responder a aquella cuestión […] Quien hace política, aspira al poder. Al poder como medio al servicio de otros fines (egoístas o idealistas) o al poder 'por sí mismo', para gozar del sentimiento de prestigio que el poder da[38]" El "tú debes" se disuelve en el "ellos hacen" "aquí sucede de tal o cual modo", ese relativismo cultural en el que los valores se disuelven en el poder, es el fundamento del señorío de la razón instrumental en la dialéctica de la ilustración.

Respecto al irreductible pluralismo de valores y/o ideales que persiste en las sociedades secularizadas, sobre todo en las modernas, Weber apuesta por una clara separación entre dos campos diferenciados, como son el campo científico con lenguaje descriptivo que es el ámbito de "la constatación de los hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de fenómenos culturales[39]" y el campo de los valores que está ligado al "valor de la cultura y de sus contenidos concretos y (…) cual debe ser el comportamiento del hombre en la comunidad cultural y en las asociaciones políticas[40]".

Pese a tal separación entre el ámbito del "ser" (ciencia y/o empírea) y el ámbito del "deber ser: que en realidad es relativo" (valores e ideales humanos), que lleva a la renuncia del científico social a hacer juicios de valor en sus estudios, el primero puede analizar racionalmente tales juicios. Nadie puede dictaminar qué valores son los adecuados para la vida humana, simplemente partir del horizonte mental de los valores en pugna y describir sus conflictos.

Weber expresa algunas de las anteriores ideas en los siguientes términos: "el destino de una civilización que ha probado del árbol del conocimiento es tener que saber que no podemos deducir el sentido

37 Franzé, 2004, pp. 98-99.
38 Weber, 2007, p. 57.
39 (Weber, 1993, p. 212).
40 (Weber, 1993, p. 213).

del mundo a partir de los resultados de la investigación del mundo (…) las 'concepciones del mundo' nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico progresivo; y, por tanto, los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros[41]" La lucha por los valores en Weber es una lucha política, y es por eso que triunfan algunos y perecen otros, porque hay un poder que los sostiene o los derrumba, no sólo la verdad es hija del poder, sino también los valores.

– CAPÍTULO XV –
La analítica del lenguaje

Dos fueron las concepciones del lenguaje que predominaron entre los pensadores analíticos. La primera de ellas es conocida como verificacionismo, y fue sostenida por los integrantes del Círculo de Viena, creadores de la corriente popularizada como Positivismo Lógico. La segunda podemos denominarla pragmática. Los principales portavoces de esta concepción del lenguaje fueron Ludwig Wittgenstein (en las Investigaciones filosóficas) y J. L Austin (principalmente en *How to do things with words*). En lo que sigue, expondremos brevemente ambas posturas y mostraremos cómo éstas condicionaron fuertemente el tratamiento de las cuestiones morales.

La teoría verificacionista del lenguaje constituye la piedra angular del Positivismo Lógico. De acuerdo a ella, una proposición tiene significado sólo si es verificable, esto es, si existe una observación posible que permita determinar su verdad. Si no pueden establecerse las condiciones de observación que hacen verdadera o falsa a una afirmación, los positivistas sostienen que en realidad no se ha afirmado nada. De acuerdo al Positivismo Lógico, las proposiciones de este tipo son en realidad seudo-proposiciones que carecen de sentido cognoscitivo. A esta categoría pertenece gran parte de la tradición metafísica, cuyas afirmaciones pretendían trascender los límites de la experiencia sensible.

41 (Weber, 2009, pp. 79-80).

Ahora bien, también las proposiciones de la ética, particularmente los juicios de valor, son sinsentidos de acuerdo con este criterio de significación. "X es bueno", por ejemplo, no es una proposición verificable. Una observación empírica sólo nos revelará cualidades sensibles de X, pero la bondad no parece ser una propiedad sensible. La prédica de G. E. Moore en su Principia Ethica aportaba buenas razones en este sentido, particularmente su denuncia de la falacia naturalista, consistente en asimilar "bueno" a una cualidad natural.

Estas ideas ya surgieron con Hume y la crítica del paso del ser al deber ser: El silogismo ético de Aristóteles es el siguiente:

a) El hombre debe ser lo que es.

b) El hombre es un ser racional.

Conclusión: el hombre debe ser un ser racional.

Según las reglas del silogismo, los términos no deben tener mayor extensión en la conclusión que en las premisas, pero aquí Aristóteles, dice Hume, está violando sus propias normas, colocando en la premisa el ser, lo que el hombre es, y en la conclusión le añade el deber ser. En la conclusión el deber ser es un añadido al ser que no puede ser válido.

La respuesta a este planteo es simple, el deber ser es la causa final, y el ser es la causa formal, la causa final no es extrínseca a la causa formal, sino que es su sentido, su teleonomía, la ley de su desarrollo, su perfectibilidad, Aristóteles cuando deduce del ser el deber ser, no está añadiendo algo extrínseco al ser, sino que lo está desarrollando en su perfección inmanente.

El empirismo de Hume sólo puede constatar como verdadero el juicio afirmativo empírico, por ejemplo, si yo digo. Juan está cuidando a su mamá, esta afirmación es científica porque puede ser juzgada como verdadera o falsa según la evidencia empírica. Pero si yo digo que Juan debe cuidar a su mamá, este lenguaje no puede ser ni verdadero ni falso, al no tener la potencia de ser un lenguaje científico, el juicio de valor carece de sentido, por eso el empirismo y la escuela analítica en general, disuelven la cuestión ética, porque no se permiten el uso del lenguaje prescriptivo como un lenguaje de ciencia práctica objetiva y vinculante para todos.

En su libro "Investigación sobre los principios de la moral", Hume llega a la conclusión de que lo que nos mueve moralmente es un "sentimiento de simpatía" básico con el que nacemos como seres naturales y sociales que somos. Esta simpatía se despierta ante aquello que es útil a la sociedad. Considera que un hecho inmoral, como una ofensa o un asesinato, es rechazado en virtud de una cualidad natural del ser humano que le hace tender a aquello que es más útil para la pervivencia de la sociedad y rechazar aquello que es pernicioso para la sociedad. Obviamente, una persona se puede equivocar en su valoración, y ello puede ocurrir porque faltan elementos a considerar, que pueden influir en sus pasiones y sentimientos, o bien por una educación sentimental o moral deficientes, o incluso por una naturaleza pervertida a causa de una patología, curiosamente estos argumentos utilitaristas y liberales serán luego defendidos por materialistas de izquierda como Gustavo Bueno.

– CAPÍTULO XVI –
KIERKEGAARD[42] EL SÚPER HOMBRE

Dura empresa es andar por la historia, pero más duro gozne es ser andado por ella. Nacer en una época e ignorada no es vivir en ella, porque vivir es darse cuenta de lo que nos rodea y acontece. El "Estar a la altura de los tiempos" de Ortega, he aquí un imperativo para el hombre que se precie de tal. En este capítulo vamos a tratar de edificar un discurso que pueda construir un sujeto. La autodeterminación ética es posterior a la indeterminación del señorío de los otros en la consciencia, hay discursos que nos pliegan a la consciencia del otro como heteronomía y hay discursos que nos abren a la autonomía trascendente como autodeterminación del carácter y conocimiento autónomo de la verdad y el bien.

Sóren Aabye Kierkegaard[43] nació el 5 de mayo de 1813. Su padre, Mikail Pedersen iKierkegaard, oriundo de Jutlandia, al norte de Dinamarca, trabajó desde chico y a los 14 años viajó a Copenhague y

42 Ese fue tu primer apoteósico nombre "kierkegaardcita".
43 Soren significa en danés "suero" y Kierkegaard patio de Iglesia.

se dedicó al comercio textil y se hizo millonario. Contrajo nupcias dos veces, su primera esposa no le dio hijos, pero luego contrajo matrimonio con la criada que trabajaba en su casa y con la que estaba ligada por un lejano parentesco, su segunda esposa ya estaba embarazada en el momento del casamiento, le dio varios hijos, siendo Soren el último de los siete hijos de su segundo enlace. Cinco de ellos murieron jóvenes, lo que fue vivido por la familia como una maldición, castigo por la inicial vida en pecado de la pareja, el mismo Soren creyó siempre que moriría joven. Fue, según expresión suya, "hijo de la vejez", pues al nacer contaba su padre con cincuenta y seis años y su madre con cuarenta y cuatro. Físicamente era de aspecto endeble y jorobado en apariencia, lo que unido al hecho de ser el menor de los hijos le dio muchos privilegios en la familia y en el corazón de su padre.

El viejo Mikail, que había logrado amasar una buena fortuna con el comercio de lino y se había retirado del mundo de los negocios para dedicarse a la meditación y educar a su familia, fue quien inició al joven Soren en "un cristianismo duro y sombrío, en que el pecado tomaba un aspecto opresivo y el deber una forma dramática".

También cultivó en su hijo menor dos cualidades: la imaginación y la dialéctica, tarea que llevó a cabo permitiéndole que asistiera a las discusiones que sostenía sobre ética y teología con sus amigos y en salones y fiestas. Tan poco usual sistema de educación se prestó para que en alguna ocasión Kiekegaard expresara que todo aquello había significado "una educación disparatada".

Hacia 1830 Soren se matriculó en la Universidad de Copenhague, donde Hegel ejercía entonces una influencia considerable. A pesar de que no tuvo dificultad en dominar el juego sutil de la dialéctica hegeliana, estuvo lejos de entregarse a ella. Por entonces empezaba a afirmarse su resistencia contra el idealismo, enarbolando un sentimiento poderoso que pronto llamaría "existencia, realidad existencial". Su vida estudiantil se caracterizó por ruidosas fiestas y visitas a teatros y cafés en compañía de jóvenes que le admiraban, es en este espíritu que Kierkegaard escribió luego "diario de un seductor", aunque este tipo de vida licenciosa lo alejó a cada vez más de su padre. Era imagen, al menos exteriormente, del personaje de Don Juan.

En 1835, poco antes de la muerte de su padre, le sucedió lo que él mismo describe como “el gran terremoto” y que consistió en la revelación de un secreto que le hiciera aquél. Dicho secreto se refería al hecho de que su padre, niño aún, había maldecido a Dios en un exceso de sufrimiento, acto que a los ochenta y dos años era incapaz de olvidar. Este conocimiento afectó profundamente la vida de Soren y tuvo primordial influencia en su concepción de la culpa y el pecado.

Al correr el año 1837 Soren conoció a Regina Olsen a quien cortejó, comprometiéndose luego. Hubo de comprobar, sin embargo, que nunca podría llevar ‘una vida marital con ella y rompió el compromiso en 1841. El “aguijón en las carnes”, su melancolía, constituyó para él un problema personal con el que no podía cargar la vida de otra persona: “nuestras relaciones no pueden llegar al matrimonio, ¿por qué? Porque estoy cautivo de mi melancolía”. También consideró que dadas las diferencias de carácter ella nunca podría acompañado por el camino de la reflexión y la resolución críticas.

Tras la ruptura con Regina, la personalidad de Kierkegaard se asienta; llega a ser maestro en el arte de la reflexión y, además, toma conciencia de su naturaleza excepcional. Su pensamiento se centra en el problema del cristianismo y de la vida cristiana.

En su creciente soledad capta las exigencias de un cristianismo auténtico y las deficiencias de una Iglesia establecida, cuyo credo oficial era una invitación a lo acomodaticio y a la vida “pagana”. Establece entonces la nítida distinción entre “cristianismo”, la verdadera relación del hombre con Dios, y “cristiandad”, denominación de los “cristianos” para caracterizar la organización cristiana de la vida.

Kierkegaard critico al obispo Mynster diciendo “que había llevado la aberración hasta el punto de identificar el cristianismo con el orden establecido y a convertir su vocación en el ejercicio de un empleo público”.

Kierkegaard enuncia la elección básica con la cual se ha de enfrentar el individuo concreto en su búsqueda de una posesión y realización de sí mismo. Tal elección presenta tres posibilidades o esferas: la estética, la ética y la religiosa, entre estas tres esferas no hay mediación, sino contraste, no procede por síntesis sino por elección, no hay continuidad sino ruptura, no hay racionalidad sino paradoja.

Según Kierkegaard, cada posibilidad o esfera se constituye en un mundo exclusivo y cerrado que pretende ser absoluto en nuestras vidas, de hecho, quien no aprende a desplegar su espíritu de estas tres maneras, estará condenado a desde una esfera, juzgar impropiamente los temas y formas de las otras dos. ¿Cómo se realiza el paso entonces de una a otra? Por el "salto".

El "salto" es, antes que nada, una oposición a la mediación racional, a la continuidad. Aquélla, al conceptualizar la realidad, identifica los contrarios, suprime las originalidades irreductibles y pretende reducir lo existencial y concreto a un concepto más, capaz de ser mediatizado en el juego impersonal de las tesis, las antítesis y las síntesis. Hegel olvidó que el receptáculo en donde se dan los elementos del "Sistema" y en el que se realizan las más bellas mediaciones, es el hombre concreto e individual, no conceptualizable. La existencia es intervalo, separación, y no permite que se la volatilice. Por eso, su estudio y comprensión suponen la "dialéctica de la vida" que "es el paso continuo de lo idéntico a lo distinto, polémica y conflicto a la vez que contacto... lo ambiguo en la sucesión, la contradicción en el tiempo, el triunfo que sale de la derrota, lo absurdo que vence a la razón"

La vida estética: La vida estética se caracteriza por el imperativo del "gozar de la vida", por la búsqueda del placer, que en su pluralidad ilimitada dispersa la vida individual. La unidad del goce es una quimera, ya que su fin es la diversidad de deleites. Por esta razón, quien vive estéticamente, se coloca en el instante, pues el goce, en cuanto es fugaz, se da en el instante; esfuma así su personalidad en una variedad infinita de vivencias, no decir que si a todo indiscriminadamente en virtud del poder del goce que es una voluntad firme de no decidir. Esta variedad hace que el individuo, si es que se le puede considerar como tal, esté determinado por una instancia ajena a sí mismo. En este sentido se puede afirmar que no es libre sino "que se desarrolla con necesidad", es decir, con la determinación extrínseca del influjo de lo deseado sobre el deseo, este arrojo del deseo hacia lo deseado como reacción inmediata hastía a la voluntad que no encuentra nunca un objeto que la satisfaga por completo. Sucede, por otra parte, que como el esteta es estado de ánimo, variedad, permite la manifestación de todas sus posibilidades y evita así tomar una resolución permanente que lo comprometa; a fin de tener siempre disponible la posibilidad

de elegir, nunca elige verdaderamente, en pos de la indeterminación indefinida, nunca se define, se mantiene superior a la existencia porque lo posible se constituye para él en primordial respecto de lo real, el esteta quiere vivir todas las vidas posibles, y siente pavor a tener que elegir a una de ellas y excluir a otras, el tedio y el aburrimiento amenazan con la determinación de que cada instante se escoge para siempre. Estas ideas del esteta son muy similares a las del superhombre de Nietzsche, por eso decimos que el *esteta kierkegaardiano* es el súper hombre de Nietzsche.

El vivir disoluto y fugaz del esteta trae como consecuencia el fracaso de su propio modo de vida, fracaso que se manifiesta en la melancolía y la tristeza, quien quiere salvar su vida desde lo inmediato, lo pierde, y quien lo pierde en pos del yo eterno lo recupera en el sacrificio.

Recordemos que para Kierkegaard el hombre es síntesis de lo temporal y de lo eterno, y agreguemos que para él esta síntesis se da en el instante. El esteta, en su vivir inmediato, hace abstracción de lo eterno del instante y se obstina en el aspecto finito del mismo: en lo sensible, estética viene de *aistezis,* que significa sensibilidad. Sin embargo, a nadie le es posible deshacerse de la condición esencial, despojarse de ese yo eterno, y llega un momento en que "el espíritu, concentrándose sobre sí mismo quiere salir de esa dispersión y transfigurarse en sí mismo y si esto no sucede, si la personalidad queda reprimida, entonces aparece la melancolía[44]". "Toda concepción estética de la vida, dice Kierkegaard, es desesperación" (11). El sentimiento existencial de la desesperación incorpora a la concepción estética la conciencia de su propia nulidad; se desespera de lo finito y de la pérdida del yo eterno: "has terminado con todo lo finito… pues nada finito podrá satisfacer el alma de un hombre que siente la necesidad de lo eterno[45]". Dios "ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin." (Eclesiastes 3:11). Agustín dice «Nos hiciste para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (Las Confesiones, I, 1, 1).

44 KIERKEGAARD, SOREN, Estética y Ética en la Formación de la Personalidad, Editorial Nova, Buenos Aires, 1955, pág. 48-49.
45 lbs, págs. 65-66.

– CAPÍTULO XVII –
El hombre ético frente al estético

“La ética… no aniquila lo estético, lo transfigura[46]”. Se mencionó que el que vive estéticamente se encuentra determinado por los influjos de posibilidad de su Ser, que manifestados en instantes sucesivos llevan a la desintegración de la personalidad, ya que el esteta antes que realidad es posibilidad, la realidad es determinada, la posibilidad es indeterminación pura.

El que vive éticamente, por el contrario, se determina a sí mismo en virtud de una decisión que cronológicamente, por así decido, se inicia en el escoger absolutamente la desesperación. Esta decisión, libre en cuanto autodeterminada, y reveladora de sí misma, dado que implica reflexión proyectante del yo sobre el futuro, otorga continuidad al través del tiempo, individualiza y produce la transfiguración de lo estético aportado. El sí mismo en que uno se convierte posee “una gran concreción, una gran cantidad de determinaciones y cualidades” que no son otra cosa que “el Ser estético que ha sido elegido éticamente”.

Kierkegaard ejemplifica tal conservación del elemento estético por el ético en el estado matrimonial.

Todo matrimonio está constituido, para él, por dos elementos: una “inclinación amorosa” y una decisión. El primero constituye un deseo espontáneo y pasional que se da en el instante; corresponde a una vivencia típicamente estética. Dejada a su propio impulso, la “inclinación” no garantiza que se produzca un matrimonio, es decir, una relación estable sometida al imperativo de un deber, es por ese imperativo del deber que Kierkegaard no pudo elegir a Regina sin por eso verse obligado a renunciar a su compromiso estético con la vida, el decir que sí a las tres esferas, prescindiendo del compromiso ético que te congela en una decisión.

Pero el matrimonio estético podrá proporcionar una gran cantidad de momentos placenteros de vitalidad intensa, pero corre el riesgo de apagarse cuando la fuerza de la determinación espontánea, dada en el instante, se enfrente al momento siguiente. “El instante siguiente, porque ya que el enamorado se determinó espontáneamente, tarde o

46 Ibid. 133.

temprano, ha de llegar un instante siguiente[47]". El despliegue de una pareja en el ámbito de un deseo azaroso que se va abriendo caminos en el influjo de las circunstancias tarde o temprano terminará por causar infelicidad porque en ese influjo aparece el otro en la dinámica de la oferta y la demanda, la persona se consume y en el alma cobra precio el amor, pierde su valor ético, espiritual. Por tanto, se nota que algo falta a la "inclinación" para que pueda perpetuarse a través del tiempo; le falta la decisión. La decisión, el acto de reflexión sobre el hecho concreto pero futuro de casarse, es la que permite la continuidad deseada o perpetuación del estado amoroso. El amor es eterno, mientras dura, es por la decisión de vivir eternamente el amor, que uno puede entregarse al instante saliendo de la fugacidad del momento y entregándose a un proyecto.

De todas las inclinaciones pasionales, debemos escoger la que más bien nos va a hacer y en la que más bien podremos dar, cuando del deseo se escoge el bueno y se lo perpetua en una decisión que le dice que no a todos los otros deseos del mismo tipo, se forja el carácter ético, *aut auto,* o lo uno o lo otro. El señorío del sí estético, da lugar a la dialéctica "si" y "no", decir que si a algo o a alguien, es decirle que no a todo lo otro. "El matrimonio es una decisión, –afirma Kierkegaard–, no obstante, la inclinación amorosa debe ser recogida por la decisión: querer casarse quiere decir que lo que hay de más espontáneo debe al mismo tiempo ser la decisión más libre, y que lo que a causa de su espontaneidad es tan inexplicable que uno tiene que atribuirlo a una divinidad, debe tener lugar al mismo tiempo en virtud de una reflexión".

Hay que tomar un camino, ciertamente, mas hay que hacerlo implicándose absolutamente, con una pasión tal que comprometa la personalidad a mantenerse en su resolución original. "Elegir éticamente significa elegir en una forma ilimitada, de tal modo que se asuma la responsabilidad completa de una tarea por hacer[48]". La forma ilimitada es la indeterminación del esteta que ha puesto el mundo ante sus ojos y lo tiene disponible sin determinaciones

47 KIERKEGAARD, SOREN, Etapas en el Camino de la Vida, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1952. Pág. 107.
48 KIERKEGAARD, SOREN, Etapas en el Camino de la Vida, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1952. Pág. 191.

absolutas que le cierren el panorama, por ejemplo, la tradición, el carácter, los prejuicios, el contexto social o la cultura de su época, si lo determinan absolutamente, él ya no los tiene a disposición, sino que él está sujeto por esas estructuras, si el sujeto se auto determina en la ética, diciendo que sí y que no, es porque antes se ha dialectizado en un sí ampliado que abrió el horizonte de su mundo, es decir, el horizonte de sus posibilidades, sólo cuando el dasein se abre a sus posibilidades, el hombre ético puede hacerlas realidad. Por tal motivo el objetivo del hombre esteta es construir del hombre un sujeto, cuya estructura es el yo:

a) yo pienso

b) yo deseo,

c) yo tengo.

La estructura existencial del “yo”, se abre entonces como pensamiento crítico, libertad sexual y prosperidad económica, el yo piensa, desea y tiene, ese yo edificado por el esteta, es el despliegue de una potencia con la que el sujeto podrá abrirse a una determinación ética que lo vuelva a determinar pero ya no heteronómicamente sino autónomamente, la ética es la autodeterminación de las posibilidades que están abiertas hacia el sujeto, no se es bueno por accidente ni por costumbre, sino por decisión, la decisión toma sentido en virtud de una posibilidad de sendas abiertas, el hombre ético tiene que tener la posibilidad de vivir una vida plagada de egoísmos, miseria y pecado, Abraham pudo no matar a Isac.

La inconmensurabilidad de la religión con respecto a la ética, es que la religión nos obliga a renunciar a los juicios individuales en pos del influjo abierto del Espíritu de Dios, una especie de pseudo-scotismo voluntarista en el que en la fe nos entregamos a Dios aun estando dispuestos prescindir de aquello que nosotros consideramos verdadero o bueno.

El Abraham bíblico, que motivado por su profunda fe, accede a sacrificar a su hijo Isaac ante el Dios implacable que se lo pide, constituye un ejemplo elocuente de excepcionalidad religiosa. Kierkegaard hace un extenso análisis de él en Temor y Temblor, bajo el seudónimo de Johannes de Silentio, personaje que en sí ha sido

formado éticamente y que se ve imposibilitado en comprender la paradoja de la fe con sus estándares morales.

Lo primero que salta a la vista en el caso de Abraham es que su acción presenta una dualidad desde el punto de visto ético-racional: "La conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso que quiso sacrificarlo… porque …cuando se suprime la fe queriendo reducida a cero, queda únicamente el hecho brutal de que Abraham quiso matar a su hijo[49]". Mientras que el hombre religioso entiende que sacrificar a Isac significa sacarlo de su corazón, es decir, estar dispuesto a matarlo, para el hombre ético sacrificar a Isac en pos de amar a Dios sobre todas las cosas, es un vil asesinato inmoral de un Dios perverso que juega con nosotros.

El Patriarca ha franqueado con su acción todo el estado moral; no son ya aplicables a él las medidas comunes que prescribe la normatividad ética, Abraham es "…el Individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a lo general, alcanza a ser ahora gracias a lo general el Individuo, y como tal superior a éste (a lo general)". Estamos ante una "…suspensión teleológica de lo moral".

La suspensión entraña que en el momento en que el Individuo ha "superado" lo general, se encuentra desamparado. Lo general aporta seguridad ante la instancia de la comprensión de parte de los demás. Un héroe moral puede siempre recurrir por medio del lenguaje al apoyo que significa el hacerse inteligible a sus semejantes.

Mas el angustiado Abraham ha cortado sus nexos con el resto de los mortales. No puede ser comprendido ni puede hablar, y de ahí que su situación sea, desde el punto de vista ético-racional, inexplicable y absurda.

Abraham, al suspender teleológicamente lo moral y superar como Individual lo general, se coloca en una situación que es "… la paradoja que se rehúsa a la mediación (mediatización racional)", la fe, capaz de hacer de un crimen una acción santa.

La ética no solo ha quedado suspendida sino negada por una instancia superior, al entrar en relación personal con lo Absoluto, se

49 KIERKEGAARD, SOREN, Temor y Temblor, Editorial Losada S. A., Buenos Aires, 1958. Pág. 33.

ha mantenido en el seno de su subjetividad privada por lo cual su relación con Dios pertenece al acervo psíquico de una interioridad inconmensurable con lo exterior. Su estado y su situación son por lo tanto inefables. Y debe callar porque no puede hablar. "…si, hablando, no puedo hacerme comprender, yo no hablo", este voto de silencio en el cual el enigma de Dios rompe con el logofonocentrísmo conceptual, queda dispuesta la universalidad general del concepto a la personal apertura hacia el Tu-Absoluto.

El "yo" sólo queda abierto al "otro Yo" como apertura a la irreductibilidad del rostro del otro en virtud de haber sido entregado incondicionalmente al "Tu-Absoluto" sin reparos. Kierkegaard ha considerado el estadio religioso como el supremo fin. ¿Y por qué? En primer término, ha comprendido que el Individuo, para que sea verdaderamente Individuo, ha de estar relacionado personalmente con otro sujeto diferente de sí.

Si no existiera semejante relación, no podría el yo diferenciarse, porque el yo toma conciencia de ser un sujeto específico y determinado al compararse con "otro" que no es él mismo. El pensador danés infiere de lo dicho que el "otro" es la Trascendencia, Dios. La inferencia, puede verse, es el producto de una reducción arbitraria del "otro" a la Trascendencia. Debe ser un "Tu-divino" porque en su trascendencia no está disponible a la conceptualización de la técnica que devora el evento como abierto, es por eso que, en el amor a Dios, tiene sentido el amor al prójimo, el prójimo es otro, en el seno del "totalmente otro".

– CAPÍTULO XVIII –
Nietzsche el soldado de la fe

Gilles Deleuze, asumiendo que el ideal ascético conlleva "la ficción de un otro-mundo", lo expresa claramente: "La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la

depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar[50]".

En pocas palabras, el mal cristianismo, esto es, ese cristianismo contra el que Nietzsche descarga el martillo, es aquel que, como el Dios único, es obra del resentimiento, del resentimiento que juzga la vida (la vida con todo lo que puede implicar: finitud, conflicto, precariedad, etc.) y la encuentra "culpable", y que también se las ingenia (gracias a la inventiva y a la tenacidad de una casta sacerdotal) para propagar esta valoración o veredicto a través de la historia cultural de occidente. En la versión de Nietzsche como teólogo desmitologizador, este cristianismo, cuyas raíces judías insiste en denunciar, se remonta al Jesús inmediatamente "falseado" por sus discípulos.

Para Nietzsche toda metafísica, religión y moral desde el punto de vista de la cultura judeo-cristiana occidental, encarnan las grandes expresiones del racionalismo teórico inaugurado por Descartes y perpetuado por el criticismo kantiano, que se traducen en prejuicios (equivalentes a valores, a verdad) de la actitud práctica propia de una determinada moralidad de vida. Estos prejuicios originan una civilización o cultura determinada por una "moral […] como una voluntad de poder que se caracteriza como venganza: no es la propuesta de un valor alternativo respecto de otros, según Nietzsche; sino más bien la negación nihilista de todo valor al mundo, y la consiguiente voluntad de rebajarlo aún más, despreciándolo y humillándolo[51]".

El cristianismo que desea Nietzsche es uno que pone la vida, la *fysis* como elemento ordenador, y suponiendo el triunfo escotista del voluntarismo, la afirmación radical de la vida, es la creación sublime del valor.

En La Genealogía de la Moral dice "En mi peregrinación a través de los sistemas de las numerosas morales, más delicadas o más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una

50 Gilles Deleuze. Nietzsche y la filosofía. Anagrama: Barcelona, 1986, p. 207.
51 (Vattimo, 1987: 119).

moral de señores y una moral de esclavos. […] Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió conciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada –o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado. […] La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es "lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí", sabe que es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentran el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la conciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir: –también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder. […] Las cosas ocurren de modo distinto en […] la moral de esclavos. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? […] La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es sutil en su desconfianza frente a todo lo "bueno" que allí es honrado, quisiera convencerse de que la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas son aquí las propiedades más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de los esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad […]. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al "bueno" de esa moral […], porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre no peligroso: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [buen hombre][52]".

52 (Nietzsche, 1993: 222-226).

Nietzsche entiende el acto ético como un acto de poder, aunque para él el requisito del poderío es suficiente para un acto moral, y se equivoca, puesto que el poder tiene un sentido en virtud del bien humano, es cierto que el hombre sin un ethos de poder, no podrá amar verdaderamente, los débiles no pueden amar, porque en su estado de debilidad cultivan un resentimiento trágico en la vida, sólo puede amar verdaderamente quien tiene el poder de destruir[53] y decide libremente no hacerlo, determinándose en su deber al amor.

No es quien tiene cancelado su deseo y su amor por la vida el que puede vivir en valores positivos, sino quien habiéndose subjetivado en un discurso habitacional que le habilita como sujeto, vuelve a determinarse desde su libertad en pos del bien debido.

El camino de Kierkegaard y Nietzsche es el siguiente:

1. Determinación no libre y objetiva de la existencia, donde el sujeto nace condicionado por su entorno.
2. Indeterminación estética de una subjetividad libre que crea un yo deseante.
3. Determinación libre del carácter en pos de un bien debido acogido si ya libremente sin la inercia de la cultura.

A mi entender, los múltiples pronunciamientos de Nietzsche sobre el fenómeno del cristianismo pueden comprenderse si fijamos la atención en una determinada constelación de elementos conceptuales; fundamentalmente son tres: lo que Nietzsche llama el "ideal ascético", el sinsentido del sufrimiento humano que dicho ideal tiene siempre como referencia y, finalmente, la encarnación y mediación que con respecto a estos dos elementos representa la figura o "tipo" del sacerdote ascético. La denuncia a los sacerdotes por negar la vida y los deseos en Nietszche es una interpretación veterotestamentaria muy cercana a las denuncias teológicas que hacen Marx y Freud, y al espíritu de los profetas del antiguo testamento.

El sacerdote vive de castrar el deseo de los demás, desde el "odio acumulado por no poder vengar su sufrimiento", el sacerdote crea una moral de esclavos para legitimar su oprobio "La rebelión de los

53 Sofía, sólo puede amarte verdaderamente quien teniendo la posibilidad existencial de destruirte, decide por amor no hacerlo.

esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción y que se desquita únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un "fuerte", a un "otro", a un "no-yo", y ese no es lo que constituye su acción creadora [...] su acción es, de raíz, reacción[54]".

Es hasta el tercer y último tratado de La genealogía de la moral donde Nietzsche plantea frontalmente la pregunta por el significado del ideal ascético. Muy pronto deja claro que este ideal no es exclusivo de la religión cristiana y tampoco de las religiones, pues se expresa igualmente en la filosofía –o en ciertas filosofías– y en la ciencia moderna –o en cierta actitud con respecto a la ciencia–. Sin embargo, en el cristianismo, fruto de una incorporación indebida del platonismo en su estructura espiritual, este ideal adquiere su propio cariz, un cariz peculiar, y es éste el que al final predomina en la historia occidental.

En términos generales, el ideal ascético es el ideal trasmundano del que nos habla Nietzsche en su Zaratustra: la ficción –o falsación– de un mundo proyectado más allá del hombre y de la vida, de un mundo suprasensible y suprafinito[55]. Este ideal neurótico de "otro mundo" en realidad es la expresión psicológico-existenciaria de un miedo ante el fracaso en este mundo, nosotros no buscamos el paraíso por miedo a esta vida, sino que, por amor a esta vida, deseamos su plenitud en aquella. Toda esta moral del más allá, le suena a Nietzsche como escapismo, y él parte de la aceptación.

Toda ética es autónoma, ninguna consciencia servil y sumisa podrá desarrollar un carácter moral en su vida, no existe la moral de los débiles porque la palabra virtud, viene de vir, que significa fuerza, fortaleza, virilidad, la moral es la fortaleza del carácter firme que decide obrar el bien y vivir en él, pudiendo no hacerlo. Eso es lo que planteo siguiendo a Nietzsche cuando en mi poema "Así habló Zoroastro" del libro Antigüedad en Poemas digo "De todo mal te creo, por eso espero de ti el bien, a menudo me río de los cobardes, que por débiles se creen buenos".

54 Nietzsche, Genealogía de la moral 1994a: 42-43.

55 Cfr. Friedrich Nietzsche. "De los trasmundanos" en Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno. Alianza: Madrid, 1978. En adelante AZ.

La heteronomía extrínseca, es la ley moral que impone la casta sacerdotal para tener sujetados a los sujetos, para tener domesticada la consciencia, de la heteronomía extrínseca se sale con la autonomía inmanente, y ahí aparecen Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Marx y Freud, luego de haber edificado un sujeto en base a un discurso edificante que nos haga un supra-hombre capaz de decirse que sí, afirmar su vida, su libertad y su deseo, pasamos a una ética material de los valores o una ética semita de la liberación, donde desde nuestra autonomía ya conquistada como un sujeto libre, podemos autodeterminarnos a renunciar a nuestras infinitas posibilidades de vivir "a puertas abiertas", aceptamos una autonomía trascendente que nos permite participar de un proyecto abierto con Dios que llamamos teonomía participada, la negación de la vida requiere primero de haberla conquistado, la renuncia al deseo se da cuando uno es dueño de ese deseo y puede "sacrificar a Isac", la negación del "yo" es posible cuando hay un "yo" que pueda ser negado. a) negación, b) negación de la negación, c) negación absoluta que es afirmación dialéctica. El cristianismo es una afirmación dialéctica de la vida, la afirma negándola "Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará." (Mateo 16:25). No hay mayor amor que negarse en pos de Dios y del prójimo, Es necesario que Él crezca, y que yo disminuya" (Juan 3:30), pero si no nos conquistamos a nosotros mismos no podremos ofrecernos en sacrificio, nuestro deber es entregarnos y renunciar en lo más alto, en lo más bajo, en la derrota y en la pobreza, renuncia cualquiera, pero sólo desde lo más alto es que Pablo pudo decir " Con Cristo estoy juntamente crucificado, y vivo, no ya yo, mas vive Cristo en mí: y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó, y se entregó a sí mismo por mí." (Gálatas 2:20).

Con Nietzsche estamos en la autonomía inmanente, en el sí indeterminado, pero este sistema de interpretación es asimismo un sistema de interpretación moral; es todo menos neutro desde un punto de vista valorativo, pues el correlato de ese mundo ficticio –o falso– que proyecta, implica siempre de raíz, como su propia raíz, una voluntad de negar la vida tal y como puede ser experimentada precisamente porque esta experiencia vital incluye la realidad o la posibilidad del sufrimiento. En La genealogía de la moral dice "el hombre veraz, en

aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, afirma con ello otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese otro mundo, ¿cómo? ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, nuestro mundo?”[56]

La entrega sacrificial de la vida sólo puede tener sentido como negación de la negación de la negación, el hombre nace hablado por un discurso que lo determina, que lo niega como sujeto, sólo quien pueda liberarse de los discursos que lo han edificado puede edificarse a sí mismo, esa liberación es una negación de esa negación, esa negación es una afirmación radical de la vida, Marx, Freud, Nietzsche, esa afirmación radical de la vida es el fondo necesario para el sacrificio cristiano que es la negación dialéctica de esta vida, una afirmación dialéctica que lo afirma al hombre en la vida eterna, sin ningún tipo de asidero en la cristiandad platónica que está anclada en el hierro y el barro cocido.

Gilles Deleuze, presuponiendo que el ideal ascético conlleva “la ficción de un otro-mundo”, lo expresa claramente: “La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar[57]”.

Toda nueva elevación del tipo “hombre” fue hasta hoy obra de una sociedad aristocrática, y se deberá siempre a una sociedad que tenga fe en la necesidad de una profunda diferencia del valor de hombre a hombre, y que para llegar a su fin necesite de la esclavitud bajo una u otra forma. Sin el *pathos* de la distancia que nace de la diferencia de clases, y del constante ejercicio del mandar y del tener a los demás oprimidos y lejanos, no sería posible el otro misterioso *pathos,* el deseo de ampliar las distancias dentro del alma misma, el desarrollo de estados anímicos, cada vez más elevados, más varios y lejanos; en una palabra, la elevación del tipo hombre, el incesante triunfo del hombre

56 GM, III, 24.
57 Gilles Deleuze. Nietzsche y la filosofía. Anagrama: Barcelona, 1986, p. 207.

sobre sí mismo (para emplear en sentido supermoral una fórmula moral). Y no hay que hacerse ilusiones humanitarias acerca del origen de una sociedad aristocrática (y por tanto, acerca de la elevación del "tipo hombre"); la verdad es dura. Digamos, sin circunloquios, cómo comenzó en la Tierra toda civilización noble y elevada. Hombres de naturaleza primitiva, bárbaros en el sentido más terrible de la palabra, hombres de rapiña, con indómita fuerza de voluntad, con ardiente deseo de dominar, se precipitaban sobre las razas más débiles, más civilizadas, que se ocupan en el comercio o en el pastoreo, o sobre otras civilizaciones decrépitas que gastan las últimas energías de la vida en espléndidos fuegos artificiales del espíritu y de la corrupción. La casta aristocrática fue siempre en sus comienzos la raza bárbara, y su preponderancia debe buscarse, no en la fuerza física, sino en la fuerza del espíritu: eran hombres más completos (bestias más completas)[58]".

Esta dialéctica entre la moral señorial y la servil es una dialéctica no deseable, pero si dada en la realidad, hay deseos que priman sobre otros, hay intereses que se sobreponen al de otros. Silvio Maresca lo explica en Hegel que El movimiento de la vida está pensado con los términos de unidad, multiplicidad, proceso. Es decir, la vida en sí se fractura en múltiples vivientes, es la fluidez de las determinaciones. "Vida" significa en Hegel que nada es en sí mismo absolutamente, que ninguna determinación permanece fija, que cada determinación reenvía permanentemente a otra determinación y así al infinito. Por eso la fluidez sería la categoría fundamental. Pero esta fluidez se fractura en innumerables vivientes; cada uno de estos vivientes recorre el proceso de la vida que es en realidad el consumo de su propia naturaleza inorgánica, las determinaciones fijas funcionan en cada viviente como su naturaleza inorgánica que viviendo el viviente consume. El proceso de la vida es así entonces el retorno a la unidad de la vida a través de su autoconsumisión, que es también su autoconsumación. Por eso lo vivo tiene como determinación distintiva la muerte. La muerte no es un fenómeno extranjero, algo que venga de afuera, sino que tiene que ver, en el caso de todos los vivientes, con este autoconsumirse. Autoconsumirse es retornar a la unidad de la vida, pero este retorno se frustra permanentemente porque la posibilidad de retornar efectivamente a la unidad equivaldría a que esta unidad de la

58 Nietzsche, G. M. 1993: 219-220.

vida sea para sí misma, es decir, se pueda concebir como tal. La vida es este fracaso infinito en concebirse a sí misma y cursa este fracaso a través de la reproducción. El ser vivo retorna fallidamente a la unidad reproduciéndose, es decir que reproducirse es, en cierto modo, la imposibilidad de concebirse a sí mismo.

La lucha por el reconocimiento es que el yo nunca quiere ser disuelto en el anonimato, el yo desea ser reconocido como sujeto deseante, y desea que el deseo del otro lo reconozca. Se arriesga la vida porque el yo está por encima de la vida, la quiere recuperar, pero como deseo del otro, ahí el sujeto que desea el deseo del otro, queda prendado de ese deseo, cuando lo conquista se convierte en el amo, pero como en el otro ya no hay deseo, queda alienado en la x del otro, así el otro al ser negado trabaja la tierra, y encuentra en ella su valor, y puede negar al amo, pero lo importante es que la dialéctica de los deseos siempre termina en un amo y un esclavo[59]. Este juego es necesario sólo en virtud de la conquista de uno mismo, ya que el amo no es otro personal, sino impersonal, dirá Lacan, y es por eso que esa lucha es por uno mismo, por conquistar tu deseo como tuyo.

La ética tiene que ver con la existencia humana en el sentido radical de que la exigencia ética identifica al hombre como un yo [ser sí mismo] existente. Si uno intenta eludir la exigencia ética, entonces uno mismo es determinado como aquél que huye de sí mismo. Lo ético separa al individuo en tanto individuo. Determina al hombre como un yo [sí mismo], a saber, en su autorrelación.

La autoconciencia está tan profundamente unida con la intersubjetividad, que sólo es autoconciencia en relación con otra autoconciencia. "Es una autoconciencia para una autoconciencia. Es de hecho primeramente por medio de ello; pues justo en ello deviene para ella la unidad de sí misma en su ser-otro[60]". "La autoconciencia es en y para sí, en tanto y debido a que es para otro en y para sí; es decir, solamente es en tanto algo reconocido[61]" La dialéctica del yo y del no

59 Por eso nunca vivas al amor como una lucha de poder, busca alguien que camine a la par, nadie manda, nadie obedece, no hay dos caminos en pugna, está el deseo de construir un medio, de salir de las habitaciones y caminar por los pasillos, el amor se da en los pasillos.

60 Cfr. Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister), Hamburgo, 1952, p. 140. (en el texto PhG).

61 (PhG 141).

yo de Fichte puede terminar en Nietszche y Hegel como sumisión, sometimiento o autoreconocimiento[62].

¿Qué significa entonces la tesis, autoconciencia sólo es autoconciencia como algo reconocido? Que en la intersubjetividad la autoconciencia necesita del reconocimiento del otro. La relación es ya una relación de exigencias recíprocas, que mutuamente hacen ambos compañeros de interacción. Pero digno de atención es, en segundo lugar, que no sólo ambos sujetos, sino también la relación misma exige algo. En tanto una relación de reconocimiento, exige ella misma reciprocidad. Buber lo soluciona en relación al yo-Tu Absoluto, es en virtud del mismo Dios que el "yo" puede tener un "alter-ego" capaz de legitimarlo en su autoreconocimiento, hacerlo con otra persona a veces es peligroso por aquello de "«Maldito el hombre que confía en otro hombre; que finca su fuerza en un ser humano, y aparta de mí su corazón" (Jeremías 17:5).

En la segunda parte de La enfermedad mortal, hace Kierkegaard hablar a Anti-Climacus, su autor seudónimo, sobre un amo, que es un yo [sí mismo] directamente frente a sus esclavos: "Un vaquero -si es que esto no es una imposibilidad- que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida[63]". Esta necesidad del reconocimiento del otro, como un duelo de consciencias donde hay que "vencer al otro", conquistar su deseo, o sujetar su subjetividad, surge de la premisa falsa europea de que el hombre es un lobo para el otro hombre. Es mejor seguir a Aristóteles en la Ética a Nicómaco cuando dice "Los sentimientos de afección que se tiene a los amigos y que constituyen las verdaderas amistades, tienen su origen, al parecer, en la que el hombre se tiene a sí mismo. Así se mira como amigo al que os quiere y os hace bien, aparente o real, únicamente por uno mismo; o también al que

62 Si vas a conquistar al otro, al recuperarte liberalo, y sino ayúdalo a emanciparse de vos misma.

63 Cfr. Kierkegaard, S. Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke Abt. 24/25, Gütersloh 1992, S 78 / Sygdommen til Døden. Samlede værker 3. ed., Kopenhagen 1963, Bd. 15 S. 133. Español: La enfermedad mortal. Madrid: Sarpe S. A., 1984, pp. 121-22.

desea la vida o felicidad de su amigo sin otra consideración que la del amigo mismo.". El problema de la consciencia no es la consciencia del otro, sino nuestra propia consciencia que está cautiva de la vida y no puede obetivarla para dejarla disponible, el trabajo es la reduplicación de la consciencia, descubrir el "otro yo" en uno mismo y desde allí construir la senda del autoreconocimiento o como digo en el poema de Zaratustra "dijo el hombre bajo, tan pronto te seduzca a pensar bien de mí, empezaré a creer que es cierto".

Donde hay vencedores hay vencidos, y donde hay vencidos hay resentidos. Según Nietzsche (cito): "Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o dicho con más precisión, un causante, o expresado con mayor exactitud, un causante responsable, susceptible de sufrir, en una palabra, algo vivo con lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie* (en efigie), sus efectos[64]".Este contexto es la oportunidad para que el sacerdote ascético intervenga y de paso evite los peligros de un resentimiento volcado hacia fuera. Esto lo consigue al insertar la noción de pecado, con lo que aprisiona al ser humano, no ya en una jaula sin sentido, sino en el círculo ineludible del estado de culpabilidad. Dice al sufriente: tú mismo eres el culpable de tu sufrimiento; tú eres el pecador; esto es: la culpa "como causalidad única del sufrimiento[65]". Para el que sufre es "preferible querer la nada a no querer", como sentencian las últimas palabras de La genealogía de la moral. Pero Nietzsche piensa que aquí no se trata en realidad de una auténtica curación; al contrario, es un envenenamiento de la herida, pues con el remedio el sufriente se hunde cada vez más en sí mismo y en la prisión de sí mismo que representa para él el estado de culpabilidad; un estado desde el que también la vida (del "más acá"), a su imagen y semejanza, le parece tan culpable como él mismo: "un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza".

La doctrina de la sola fides es para Nietzsche la excusa de Pablo para desatenderse de la vida fáctica, la huida de las obras, es la fuga de la vida. "se debe llegar a ser bienaventurado porque se cree". Paul Valadier señala las implicaciones de esta condición: "Permite, finalmente, constituir tanto un dogma (las verdades que hay que creer

64 Cfr. Friedrich Nietzsche, GM, III, 20.
65 Ibidem, III, 20.

para asegurar la rectitud de la fe y garantizar, por tanto, la salvación), como un sacerdocio, regulador y garantía de esta fe[66]".

Entonces sólo queda "vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el sentido de la vida[67]". Nietzsche interpreta a Pablo desde una negación simple de la vida, pero Pablo realiza una negación dialéctica de la vida. Nietzsche y Pablo niegan dialécticamente la vida, Pablo en pos de la vida espiritual, y Nietzsche en pos de la inmanencia.

El empleo de un "déficit de fuerza para cegar las fuentes de la fuerza[68]". Un poco más adelante, en el parágrafo 13, Nietzsche explica en qué sentido esta contradicción esencial a todo ideal ascético sería solo aparente; en el fondo –y ya no en la superficie– éste expresaría el instinto de conservación de una vida que degenera: "es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten (…) con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos". Estos se manifiestan en el "deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar", que encarna el sacerdote ascético, por el cual "se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser aquí y ser-hombre". Como dice Paul Valadier: "El ideal (cualquiera que sea) sirve, pues, para mantenerse en la vida contra lo que, de suyo, parece contradecir a la vida[69]". Esta falsa consciencia que dice amar la vida predicando la muerte, como dice en el Zaratustra, es el platonismo que combate con razón Nietzsche.

En la dialéctica de la fe, para negar la vida (deber evangélico) hay que afirmarla, sólo quien esté dispuesto a ser un sujeto podrá objetivarse en la fe, y para afirmarla hay que negarla, sólo quien entregue su vida por los demás y por Dios, la recupera firmemente como disposición anímica. Esta vida sólo puede ser afirmada desde una trascendencia que la recoge en su verdadero significado.

La afirmación radical de la vida es la negación de la carne como totalidad que se cierra en sí misma, sólo recogiendo el rostro del otro,

66 Paul Valadier. Nietzsche y la crítica del cristianismo. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1982, p. 311.

67 Friedrich Nietzsche, AC, 43.

68 Cfr. Friedrich Nietzsche, GM, III, 11.

69 Paul Valadier, op. cit., p. 200.

en la negación no de la carne, sino de la carne como totalidad cerrada en sí misma es que la vida tiene sentido desde el amor a Dios que manda a amar al prójimo, en ese amor no hay ni amos ni esclavos, porque no hay lucha sino reconocimiento recíproco "Gracias a Dios han quedado atrás aquellos tiempos en que sólo los poderosos y los distinguidos eran hombres, y los demás hombres, siervos y esclavos. Esta es la obra del cristianismo. De esto no se sigue, en modo alguno, que la distinción y el poderío hayan dejado definitivamente de representar una trampa para el hombre, la trampa sigue echada y el hombre que cae en ella se hace culpable en esta diferencia, se destroza el alma y olvida lo que es amar al prójimo. Claro que para que esto acontezca ahora, tiene que llevarse acabo de una manera más discreta y solapada, pero en el fondo es lo mismo. Porque no cabe duda que en el fondo son idénticos el proceder del antiguo dominador –que complaciéndose abiertamente en su arrogancia y soberbia les daba a entender a las claras a los demás hombres que no eran nada delante de él, queriendo además que ellos, para pábulo de su arrogancia, lo percataran expresamente, para lo cual les exigía que manifestasen una subordinación propia de esclavos– y el proceder de los nuevos dominadores, que oculta y solapadamente… dan a entender que los demás no son nada delante de ellos". El sentido común nos dice que el poder es para vencer y el amor es para dar, pero a veces el poder es para amar, "Antes, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó." (Rom. 8:37), el amor da poder y edifica. Amar es amar al otro, amar en el otro lo que nos gusta de nosotros mismos, es amarnos a nosotros mismos, odiar en los otros, lo que odiamos de nosotros mismos es hipocresía. "El amor no busca lo que es suyo. Ya que el amante auténtico no ama su misma peculiaridad, sino que ama a cada hombre según su peculiaridad de él; ahora bien, esta 'su peculiaridad de él' es lo que todo hombre tiene cabalmente de propio, y por lo tanto el amante auténtico no busca lo suyo propio, al revés, no hace sino amar lo propio del otro[70]". El dominante, por el contrario, "no tiene flexibilidad ni condescendencia para comprender a los demás, exige que cada uno se someta a su propio provecho y pretende que cada uno se transforme a su imagen y que quede recortado de acuerdo a su patrón de los hombres[71]".

70 Ibid., Bd. 2, S. 298 / Kjerlighedens Gjerninger S. 259. En español, ibid., segunda parte, p. 106.

71 Ibid., S. 259/ Kjerlighedens Gjerninger S. 260. En español, ibid., p.107.

Pero Nietzsche como Heidegger señaló, está preso de la dualidad platónica, no puede haber afirmación del otro sin negación del yo, no puede haber afirmación del cielo sin negación de la tierra, afirmación de la trascendencia sin negación de la vida.

La lectura sensata dice que la tierra y el cuerpo humano son algo santo y divinizado, pero que el ser humano puede caer en el espejismo de que sólo hay tierra y cuerpo; de que tierra y cuerpo no tienen un sentido trascendente. Tal fue la segunda tentación de Jesús en el desierto (y las tentaciones de Jesús son las del hombre)… Jesús vence la tentación diciendo que no sólo de pan vive el hombre… No dice "de pan no vive el hombre, sino no sólo de pan (Mt, 4,4). Nietzsche protesta indignado contra la interpretación maniquea, que había contaminado el cristianismo que le transmitieron, el protestante luterano, y da martillazos a esa interpretación, sabiendo o no que exponía el gran sentido cristiano, por eso dice "[Los alemanes] tienen también sobre su conciencia la especie más sucia de cristianismo que existe, la más incurable, la más irrefutable, el protestantismo… Si no se termina con el cristianismo, culpables de ello serán los alemanes[72]".

Porque, en verdad, Kierkegaard y Nietzsche odian el hecho de haber convertido la religión cristiana en moral cristiana y ésta en platonismo, entonces "la vida bajo la ley se rige la más de las veces por prohibiciones. Si se entiende el estilo cristiano de vida de modo legalista, un cristiano resulta ser un hombre a quien no está permitido hacer esto o aquello. Un cristiano es entonces un hombre que no fuma, no bebe, no baila. Etc.[73]". Esta moral cristiana que se hace cultura en la cristiandad que consiste en jugar a ser cristiano, disuelve la efectividad del espíritu en pos de la vida de la carne. Frente a esto Nietzsche denuncia "Ya no somos cristianos; hemos rebasado el cristianismo, no por habernos alejado de él, sino por estar demasiado cerca de él, porque nos hemos formado en él. Nuestra piedad severa es la que nos impide hoy ser cristianos[74]" Nietzsche alienta a "superar lo cristiano

72 Friedrich Nietzsche. El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo. Alianza: Madrid, 1978, parágrafo pág. 61.

73 Moltmann, Temas para una teología de la esperanza, Ed. Aurora, Bs As. 1977 pág. 10.

74 Friedrich Nietzsche. La Voluntad de poder en Obras Completas de F. Nietzsche. Vol. 4. Aguilar: Buenos Aires, 1962, 1050. En adelante VP.

con algo de supercristiano", un soldado de la fe que se entrega a la vida indiscriminadamente para vivir la vida cristiana.

Jesús no vivió, según Nietzsche, para morir en la cruz y "redimir a los hombres"; sólo quiso mostrar, con su propia vida, un modo de vivir, indicar "cómo se ha de vivir[75]". El super cristiano es el que está dispuesto a vivir como Cristo, sin las certezas que te dan los dogmas cristianos, simplemente por un imperativo del amor "has de vivir como Jesús", sin garantías, sin estratagemas ni subterfugios.

El catolicismo es una religión que afirma la corporalidad, la vida en la tierra, la dignidad del hombre y la integración espíritu-materia, además es una religión que alaba a las obras y que afirma al hombre en esta Tierra, todos estos postulados son absolutamente compatibles con la filosofía de Nietzsche. En El Anticristo, Nietzsche vuelve a insistir en que la práctica, y no una fe sin obras, es en cualquier caso el legado genuino de Jesús: "…en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz (…) sólo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana (…) No un creer, sino un hacer, sobre todo un no-hacer-muchas-cosas, un ser distinto[76]" Jesús "dispone a una actitud de paz con todas las cosas" dice. "Jesús jamás ha tenido motivo alguno de negar el mundo[77]", en Jesús hay una afirmación de la vida, afirmación que los discípulos al incorporar filosofía griega al pensamiento de Jesús distorsionaron con una pseudo-gnosis neoplatónica.

La afirmación radical de la vida es una negación a la novedad como a priori del futuro, en esto Nietzsche es profundamente cristiano cuando dice en la Gaya Ciencia "Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: Esta vida, así como vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti (…) ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? (…) ¿O cómo tendrás que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más

75 Friedrich Nietzsche, AC, 39.

76 Ibid. 39.

77 Ibid. 32.

sino esta última y eterna confirmación y sello?[78]". Obrar como si cada obra que hicieras perdurará hasta la eternidad es la responsabilidad frente al instante en la decisión tal como Kierkegaard ha desarrollado y finalmente la consumación del pensamiento cíclico de Salomón cuando dice "Lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará; no hay nada nuevo bajo el sol" Eclesiastés 1:9, no solamente está rescatando Nietszche a las obras como propias de la responsabilidad ética sino que les está dando una perspectiva de eternidad que es compatible con la teología católica, por eso nos animamos a diagramar en este capítulo un Nietszche cripto-católico.

Dios no es- en esta línea de pensamiento- prescriptor de leyes sino seductor de corazones "El ser niño creador que dice sí a la vida es característica dionisíaca del ultrahombre, como lo es el ser seductor. Si bien algunos pondrían a Dios el atributo de carcelero, o judicial, en realidad tiene el de ser seductor, y son innumerables los textos bíblicos al respecto. Baste citar el Cantar de los Cantares y a Isaías[79]".

Nietzsche podía constatar, por ejemplo, que la sombra de Dios se extendía tras las morales altruistas de los positivistas del siglo XIX y los ideales políticos igualitarios; como también podía pensar que la moral cristiana animaba otras prácticas e interpretaciones del mundo (como las de la ciencia moderna con su voluntad de verdad incondicional) que en sí mismas no se reconocían impulsadas por el cristianismo[80]. Como filósofos de la sospecha, podríamos sospechar que detrás del ropaje ateo, el hijo del pastor luterano, ansiaba con su denuncia encontrar en el Dios de su padre, el consuelo a tanto sufrimiento.

78 Friedrich Nietzsche, GC, 341.

79 Jorge Manzano, un Nietzsche cristiano, p. 69.

80 Cfr. Guliano Campioni. "Nietzsche y las sombras de Dios" en Nietzsche, ¿ha muerto? Memorias del congreso internacional. Ediciones Hombre y mundo: México, 2009, pp. 25-60.

– CAPÍTULO XIX –
Éticas del consenso (la barbarie consensuada): Habermas

La aparente falencia de la conciencia moral moderna dio lugar a una serie de perspectivas críticas y de intentos de reinserción del hombre en un contexto mundanal que da sentido a sus acciones. En cierto modo, la razón formalista kantiana, como facultad universal presente en cada individuo y que nos une más allá de las diferencias culturales, es insostenible hoy, sea porque se la perciba ajena a la existencia concreta y a la condición plural de nuestras sociedades, sea porque se la entienda como la proyección a la humanidad de una visión cultural propia de la modernidad occidental.

Sin embargo, los logros de la filosofía práctica de Kant, en cuanto a la jerarquía moral del hombre, no pueden ser desconocidos, y se integran, como respaldo crítico, en importantes corrientes de ética contemporánea. Es el caso de la llamada "ética del discurso", desarrollada en la segunda mitad del siglo XX por los filósofos alemanes Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

Para estos pensadores, a fin de justificar nuestras acciones morales, es necesario abandonar la conciencia monológica moderna, que domina la filosofía desde Descartes hasta Kant, para dar lugar a una racionalidad intersubjetiva. Ello implica enfatizar el procedimiento por el cual aceptamos los principios morales, entendiéndolos no ya como una operación solipsista es decir inmanentista de la razón práctica, sino como un proceso dialógico.

Lo que propone Habermas es una razón procedimental, que no es la razón de un sujeto donante de sentido, sino una atenida a la hábil irrecusabilidad formal del argumento: de una razón más bien que habría que atender como reguladora de una libre circulación de argumentos, sin más coerción que el respeto a un *mínimum* de reglas discursivas intersubjetivamente compartidas por los involucrados a través de un pacto social o consenso. Debe circular en el sistema una regla moral objetiva pero no en el sentido de natural, sino que se convierte en objetiva la intersubjetividad del acuerdo social o consenso,

si es pactado por el acuerdo entonces es moral, se trate de lo que se trate, fuere lo que fuere, su validez material está en su argumentación discursiva formal, no en su evidencia empírica. La base de la moral no es la verdad, sino el discurso argumentativo, no hay verdad extra-argumentativa, o si la hay, es hija de ésta. Las verdades duran lo que dura el acuerdo. Es la argumentación moral la que da el paso de la opinión al saber, o mejor dicho de la opinión subjetiva a la opinión colectiva, que es la verdad de todos.

Al argumentar, comprendemos y aceptamos implícitamente dicha norma, sin la cual no sería posible hacerlo, y que implica la exigencia de intentar la resolución de conflictos de intereses mediante discursos prácticos, orientados hacia la obtención del consenso, considerando a todos los posibles afectados por las consecuencias del curso de acción decidido en el discurso.

El ejercicio reflexivo supone una suerte de experimento mental para saber si el principio de acción puede ser sometido a un consenso universal de una "comunidad ideal de argumentación". En virtud de que la ética discursiva requiere el postulado de tal comunidad ideal, es preciso reconocer ciertas restricciones para la aplicación de los principios en el contexto concreto e histórico en el cual se dan los discursos prácticos. De allí que sea aceptable como un sucedáneo el recurso a una "racionalidad estratégica", que considera los medios más aptos para lograr fines determinados.

Lo que Habermas no comprende es que el espacio público deliberativo se privatiza, con esta teoría. Se privatiza, porque si a la verdad de la moral la forja el consenso, triunfa en el consenso de la voz del más fuerte, que en el mundo capitalista es la voz del que tiene más dinero y más poder. Esa subjetividad, que se objetivizada es decir que se transforma en regla para todos, en regla intersubjetiva, tiene dueño, privatiza la opinión pública, el espacio público deliberativo y argumentativo fue colonizado por el espacio público publicitario y marketinero, espacio de las fábricas de opinión pública, hijas del capitalismo más salvaje.

El progreso moral, sin embargo, nos obliga a pensarnos siempre en el largo plazo como partícipes de dicha comunidad discursiva ideal, por lo que el uso de la racionalidad estratégica debe limitarse

al punto de no impedir que sea posible en el futuro institucionalizar los discursos prácticos y lograr el consenso argumentativo, superador del meramente estratégico. He aquí una "idea regulativa" de nuestra acción práctica, pues exige de que, al buscar justificar nuestras acciones, nos aproximemos lo más posible al ideal de un consenso público argumentativo.

Esta teoría de la moral fundamentada en la argumentación tiene el problema de que el espacio argumentativo está hegemonizado por quienes tienen intereses corporativos y económicos, y los ciudadanos receptores son segmentados como meros consumidores de mercancías y de opiniones públicas. Sin embargo, pretende tener la fortaleza de no tomar por válidas unas verdades supuestamente universales y objetivas que se imponen como absolutas pero que en realidad son fruto de Una visión del mundo, cristiana y humanista. Ante esa pretendida absolutización y ultimidad de las verdades cristianas, las teorías del consenso pretenden que la "verdad para todos" de la moral, tiene que tener a todos por partícipes de este pacto social. Suponiendo que todas las voces puedan ser escuchadas en la deliberación argumentativa. Es un intento de democratizar la moral.

El espacio público publicitario de la cultura de masas es óptico, el espacio público deliberativo es acústico. En el primero hay un primado de la seducción psicológica, es pulsional e irracional. En el segundo, hay un primado de la escucha, supuestamente es racional. El primero es imperativo, el segundo persuasivo. El primero es monológico y prescriptivo, sólo habla el poder. El segundo dialógico, apela a la aceptación y no da órdenes. No obstante, La finalidad de un mensaje publicitario es conductista y espera una respuesta de tipo comportamental, apela a la acción, sin dar órdenes, tampoco argumenta.

La finalidad del argumento es persuasivo y confía en la promesa de un acuerdo posible. El mensaje es una orden, el argumento es una invitación. Pero, con la colonización del espacio público deliberativo *(el ágora)* por el privado, el espacio público se ha politizado y se ha privatizado.

La validez del acto moral la da el procedimiento por el que se instituye no por la evidencia de lo bueno o malo de las acciones

prescriptas. Kant ha propuesto que la razón práctica o voluntad puede autolegislarse, lo que hace Habermas es urbanizar, sociabilizar aquel fundamento que en Kant es individual, no es el individuo el que forja el consenso, sino la misma sociedad, deliberando.

Si el lenguaje formal universaliza el fundamento del consenso, lo que hay que hacer es dar-dicen- una batalla cultural y semántica donde nuestras significaciones puedan tener cada vez mayor peso social. Ya no importa la realidad de las cosas, sino lo que decimos de la realidad, las Palabras suplantaron a las Cosas, hay una hiperinflación de las Palabras, ya no hay referencia objetiva en nuestras Palabras, la única fuente de sentido de las Palabras es el consenso general que es forjado desde los espacios de puja por el sentido a imponerse. Siguiendo a Hegel y a Kant, no importa lo que las cosas son en sí, sino lo que son para nosotros, *pros hemás.*

Desde los principios de la ética discursiva, es posible pensar filosóficamente la democracia. El Estado democrático de Derecho es, justamente, el conjunto de instituciones públicas y procedimientos de legitimación de la voluntad que permiten dicho acercamiento al ideal argumentativo. El proceso democrático es un método para proporcionar legitimidad a partir de la legalidad, por medio de la formación discursiva del consenso de los afectados o de sus representantes.

El Estado de Derecho, afirma Habermas, no precisa derivar sus principios constitucionales, racionalmente aceptados, de ninguna entidad superior, como la nación, la historia o Dios, o un supuesto estado previo de naturaleza, sino que él mismo provee una fundamentación autónoma de aquéllos, en tanto es la institucionalización del proceso de formación inclusiva y discursiva de la opinión. De manera que el poder político en un Estado constitucional está "juridizado": su legitimidad procede de haber sido generado por una Constitución que los ciudadanos se dan a sí mismos, sin que quede subsistente ninguna supuesta sustancia ético-política anterior de la cual extraer justificación alguna. Por lo dicho, la condición de democrático brinda al Estado de Derecho una sustancia jurídico-política consensuada que evita que sus ciudadanos mantengan con él un vínculo sólo formal y vacío de contenido y sean capaces de percibir un "bien común", que justifica el sacrificio de sus intereses individuales cuando corresponda. Tal tipo de

Estado, entonces, garantiza no sólo las libertades “negativas”, aquéllas que atienden a la búsqueda del propio bienestar, sino que, además, propicia las libertades “comunicativas” y lleva a la participación en las disputas públicas por las cuestiones comunes.

En esa discusión, en verdad, no se debaten doctrinas generales sobre el mundo y lo humano, sino que se buscan nuevas interpretaciones de los principios constitucionales, en función de la cada vez mayor diversidad de visiones en la sociedad. Esto configura lo que Habermas llama “patriotismo constitucional”: a partir de la constitucionalización del Estado moderno de Derecho emergen mentalidades ciudadanas republicanas, disociadas de un fundamento pre-político en, por ejemplo, la historia y la lengua común, otrora exigidas como requisito para constituir un Estado. Lejos de promover un vínculo vacío de significados entre los ciudadanos y el Estado, el régimen constitucional permite que el contenido concreto de sus principios sea tomado como propio por la sociedad civil en el marco de su contexto histórico.

Conclusión

En un mundo de constantes cambios y vertiginosos, donde triunfa al parecer el que se adapta más rápido a los cambios modernos en los cuales "debemos estar lo más ligeros posibles sin atarnos a principios y valores absolutos", tener principios éticos innegociables es un desafío de nuestros tiempos, innegociables porque no tienen precio, son valores, que no están disponibles al juego de la oferta y la demanda, vamos a adaptarnos a lo que debamos adaptarnos, pero sabiendo que podemos cambiar el rumbo de la historia si es que los senderos por los que transitamos nos están obligando a prescindir de nuestros principios, ¿Hacía donde deberíamos dirigir la historia? Hacia el respeto absoluto por la dignidad humana, y la búsqueda de la felicidad en este mundo, con el compromiso de que todos puedan vivir una vida plenamente humana, garantizando a todos sus derechos, sobre todo el más fundamental, el derecho a seguir viviendo.

Aristóteles, Jesús, Marx, Santo Tomás, y el mismo Hammurabi han planteado una gran Ética de la alteridad que como dice el primero "En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros" (1130 a). Hammurabi fue elegido "[…] Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda 4 1, en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil. Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mí estatua de Rey de Justicia y se haga leer mi estela escrita[81]" El pobre es el hambre del otro, ya que mi hambre es un problema material, pero el hambre de mi prójimo es mi problema espiritual. El huérfano es el hijo del otro, la viuda es la mujer del otro, es la ruptura con el círculo egocéntrico de la carne donde aparece la Ética, como dice Jesús "Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a

81 Federico Lara Peinado, El código de Hammurabi, Ed. Tecnos, 2012 Madrid, pág. 47 epílogo.

pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses.

Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto" (Mateo 5:38-48).

Vivir la vida de modo feliz es un derecho y una responsabilidad, porque hay modos de vivir que a la larga no nos harán felices, y no olvides que somos cartas escritas según (2 Cor. 3:2), y en nuestra hermenéutica forma de ser las personas debemos ser leídas por nuestros actos y no por nuestras palabras, en la exteriorización de la culpa, muy a menudo el dogmático combate en los otros el pecado que no ve o no acepta en él mismo.

Sofía en sí es Sabiduría, Sofía para mí, es el deseo pleno de ser uno mismo, la calma mesurada del reconocimiento, la imposición de una voluntad inquebrantable que no negocia su destino y el vértigo que implica no tener las puertas cerradas. Sabiduría es saberse humano y no contentarse con ello, es además la protesta sublime contra la mediocridad, sabiduría es la magia que hace que cada momento se torne irrepetible y la conformidad de la repetición que retorna sin regresar. La sabiduría no se enseña, se muestra, no se contagia, se irradia, no se imita, se reproduce. Sabiduría es vivir la vida de uno y dejar que los demás vivan la suya, sin necesitarnos demasiado, porque allí donde nace la necesidad, muere la libertad.

Es importante aprender a sustraerse de lo inmediato, sólo así surge la actitud reflexiva, no disolverse en el grupo, pero si poder estar en uno. Dar para no perder, el agua cuando no fluye se estanca, pero no es lo mismo que el río riegue a que se desparrame, nunca hay que desparramarse, pero tampoco obstruirse el paso, sino darse sin perderse.

Además “El ser sabio y conocer es deseable por sí mismo para los hombres (pues es imposible vivir una vida humana sin estas actividades), pero es útil también para la vida. Pues nada bueno nos ocurre, a menos que sea realizado después de reflexionar y actuar de acuerdo a la sabiduría. Y si vivir felizmente radica en complacerse o en la posesión de la virtud o la sabiduría, en todos estos supuestos hay que filosofar; pues todas estas cosas las alcanzamos sobre todo y claramente por medio del filosofar[82]”. Filosofar para vivir es una misión importante porque la filo-sofía es el amor por el saber que saborea las verdades sin masticarlas, que las conoce sin destruirlas, que las conserva sin amarrarlas, que las ama sin poseerlas.

El amor a la *Sophia* requiere *Valentía,* valentía para amar la verdad en medio de la mentira, para buscar el bien en medio de la maldad, y sobre todo para buscar la trascendencia en medio de la mediocridad, porque a la trascendencia la busca uno mismo, y no hay pastores que hagan el trayecto por uno. Valentía para vivir tu vida y para morir tu muerte, sabiendo que habrás vivido sin haber querido nacer, y morir sin saber que es la muerte y sin querer morir. Pero sobre todo la valentía de vivir una vida auténtica que muy a menudo nos llevará a una cierta soledad, pero no la soledad de estar vacíos, que es la peor, sino la a veces incómoda de no poder hacer comunicables nuestras experiencias, por eso nos tornamos escritores, el papel a veces se torna en un cómplice de nuestras especulaciones.

La paleta más variopinta de los significados de Sofía aparece en las obras de Platón Entre estos significados solamente unos pocos se acercan a la sabiduría y a la filosofía que hoy relacionamos exclusivamente con la palabra Sofía. Uno de ellos está presente en el Fedro, y se volvió la base de la interpretación de la filosofía como el amor a la sabiduría. Sócrates dice: “En verdad que llamarle sabio *(sofoí)* me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo *(filo-sofoí),* o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio[83]”, “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.” (1 Cor. 13:12), no podemos más que saborear un poco el banquete de la verdad plena, Sabiduría es saborear

82 Protréptico, fragmento 41.

83 Platón, Fedro, 278D, Madrid, Aguilar, 1973, p. 117.

la verdad en lo que se pueda, degustarla, tener hambre de ella, aunque sabemos que sólo tenemos primicias y que la Sabiduría plena la tendrá allá quien la haya amado y valorado acá y eso hacemos nosotros.

Recuerda que la filosofía es un juego que hay que tomarlo en serio, pero nunca tan en serio como para olvidar que es un juego, y nunca jugar tanto como para no tomarla en serio. Recuerda las palabras que le dijo el jesuita William de Baskerville a su discípulo en el libro El nombre de la rosa: "Huye de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad, porque suelen provocar también la muerte de muchos otros, a menudo antes que la propia, y a veces en lugar de la propia". El hombre se hizo para la verdad, ese es tu mandamiento con respecto a al valor del conocimiento, la verdad se hizo para el hombre, este es tu mandamiento con respecto al amor, recuerda que entre la verdad y la hoguera no hay mucha distancia, búscala seriamente, pero nunca dejes que ella se interponga entre vos y el amor a los demás, recuerda que "el conocimiento envanece, pero el amor edifica" (1 Cor. 1:8). Y que en esta vida para ser auténticamente feliz hay que aprender a sufrir auténticamente, y que solamente podrás curarte de la desesperación y la angustia si las puedes abrazar con firmeza y apropiarte de ellas como tu enfermedad mortal. Que entre el optimismo naif que tiene una tara en la inteligencia, y el pesimismo quietista que la tiene en la voluntad, está el realismo esperanzado, que ve los problemas, pero los quiere resolver y sabe que puede.

Nunca te olvides que perteneces a una misma masa de pecadores y que la solidaridad implica la conciencia de que todos somos fariseos un poco y que consideramos siempre más graves las faltas del otro. En el poco juicio hay poca condena, y a veces los votos de silencio les dan mucho valor a nuestras palabras y evitan que se devalúen fácilmente.

No es sabio sólo manejar las palabras y las situaciones sino los tiempos y momentos, decir lo oportuno en un momento inoportuno no te hará bien. A veces saber esperar es sabiduría, recuerda lo que le pasó a Esaú "Y crecieron los niños y Esaú fue diestro en la caza, hombre del campo; pero Jacob era varón quieto, que habitaba en tiendas. Y amó Isaac a Esaú, porque comía de su caza; mas Rebeca amaba a Jacob. Y guisó Jacob un potaje; y volviendo Esaú del campo, cansado, dijo a Jacob: Te ruego que me des a comer de ese guiso rojo, pues estoy muy cansado. Y Jacob respondió: Véndeme en este día tu primogenitura.

Entonces dijo Esaú: He aquí yo me voy a morir; ¿para qué, pues, me servirá la primogenitura. Y dijo Jacob: Júramelo en este día. Y él le juró, y vendió a Jacob su primogenitura. Entonces Jacob dio a Esaú pan y del guisado de las lentejas; y él comió y bebió, y se levantó y se fue. Así menospreció Esaú la primogenitura. (Gen. 25:19-35). Es lógico pensar que lo que Esaú quería en el fondo era la primogenitura, un derecho destinado a mejorarle mucho la vida en un plazo más o menos próximo. Por supuesto, también le apetecía comer potaje, pero si se hubiese molestado en pensar un poco se habría dado cuenta de que este segundo deseo podía esperar un rato con tal de no echar a perder sus posibilidades de conseguir lo fundamental. A veces las personas queremos cosas contradictorias que entran en conflicto unas con otras. Es importante ser capaz de establecer prioridades y de imponer una cierta jerarquía entre lo que de pronto me apetece y lo que, en el fondo, a la larga, quiero. Cuanto más largo sea el desierto, más grande será la tierra prometida, tener esperanza es saber ver con fe aquello que nuestros ojos aún no ve, lo que nos espera.

Recuerda, que dar a los demás es un acto que recae en vos, porque te perfecciona, te crea una naturaleza más noble, si lo piensas así, hasta quizás suene egoísta ayudar para perfeccionarme, pero es así, dar es darse.

No te preguntes si hay vida después de la muerte, sino pregúntate si la hay antes de ella, ¿Hay vida en la vida? ¿Cómo podré vivir mi vida, y no dejar que ella me viva a mí? Si te aferras demasiado a ella, la vas a perder por miedo, si la desprecias, ella va a ser tu amenaza, no hay mejor amor que dar la vida por los amigos, pero también es bueno seguir viviendo por ellos, vivir por amor es un desafío mucho más interesante que morir por él.

A menudo, el pensamiento suicida aparece cuando la relación sujeto teniendo problemas se invierte, y el problema pasa a ser el sujeto y vos el objeto del problema, miras alrededor y no ves nada más que el problema, ahí sólo tienes que cerrar los ojos, no intentes mirar hacia adelante porque sólo veras el problema extendido infinitamente, mira hacia los costado y verás que nunca hay sólo problemas, y que todo suceso se sucede, aunque no lo parezca, las cosas pasan más rápido cuando nosotros dejamos que pasen.

La vida espiritual funciona así ¿Dónde buscan en general los hombres a Dios?, bien, allí no lo busques, ¿En qué sitio los hombres nunca buscarían a Dios? En los enfermos, pobres, pecadores y marginados. Cuando los efesios fueron a ver a Heráclito hacer filosofía, él estaba con los dioses en la hoguera, y cuando lo vieron en el Templo de Artemis, donde hay dioses, Heráclito jugaba con los niños, la astucia de la razón espiritual es entender que Dios no ve las cosas ni las valora como nosotros. Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios. "Pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios, Y desecharé el entendimiento de los entendidos. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? Pues ya que, en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura; más para los llamados, así judíos como griegos, Cristo poder de Dios, y sabiduría de Dios. Porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres. Pues mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia. Mas por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención; para que, como está escrito: El que se gloría, gloríese en el Señor. (1 Cor. 1:18-31).

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2021, en los talleres de:



Córdoba 714 · 4400 Salta · Argentina
Tel: 54 387 423-4572 · administracion@mundograficosa.com.ar
www.mundograficosa.com.ar